Cuadernos de autocrítica filosófica

Ta
EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Cuadernos de autocrítica filosófica

Cuadernillo 1

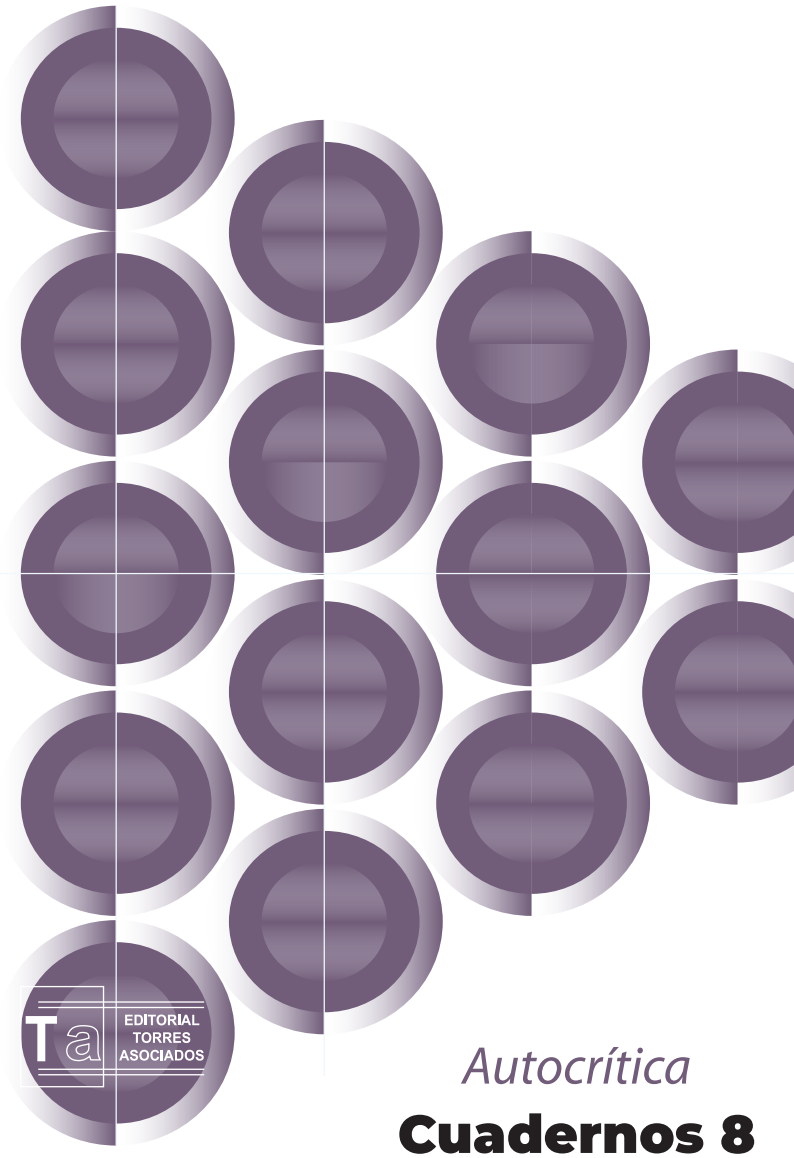
Cuadernillo 2

Cuadernillo 3

EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

En contra de la filosofía pusilánime o la filosofía de escritorio

ANGEL
ALONSO
SALAS



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 8

En contra de la filosofía pusilánime o la filosofía de escritorio

Angel Alonso Salas

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 8

En contra de la filosofía pusilánime o la filosofía de escritorio

Angel Alonso Salas[1]

Era la década de los noventa cuando estudiaba la secundaria y preparatoria. Todas las discusiones y clases en la escuela, e inclusive, en otros espacios públicos tenían un mismo hilo conductor: el marxismo, la Guerra Fría, la simpatía hacia los países socialistas y comunistas, y, en especial, se repetía un mismo autor: Carlos Marx. Inclusive era frecuente el escuchar a personas discutir acaloradamente sobre la lucha de las clases sociales; los proletarios y obreros contra los burgueses; el paradigmático caso de Cuba con Fidel Castro; la figura de El Che Guevara y la toma de conciencia de la clase obrera.

Las visitas escolares a museos regularmente contemplaban la exposición de algún mural del Palacio Nacional o de Bellas Artes, el Polyforum o La Alameda, en donde Rivera, Siqueiros u Orozco eran sinónimos de un orgullo nacional, de pensadores, pintores y activistas que estaban comprometidos con la causa obrera, en donde se percibía un orgullo por pertenecer a un país tercermundista y latinoamericano. Sin embargo, por otra parte, también estaba latente una herida expuesta: el movimiento estudiantil del 68 y se dividía la opinión entre exigir justicia, participar en las marchas y asumir con convicción el "Ni perdón ni olvido". O bien, por otra parte, también existía un miedo a salir, el prohibir la asistencia a cla-

[1] Doctor en filosofía. Profesor investigador, CCH Azcapotzalco, UNAM.

ses en fechas cercanas al dos de octubre, y recuerdo que cada vez que uno escuchaba en la radio o veía en televisión alguna nota sobre lo sucedido en Tlatelolco, inevitablemente sucedía que, en muchas personas, aparecía un discreto llanto, un puño cerrado y se respiraba una rabia contenida. De esta forma, mi formación académica previa a la universidad estuvo marcada e influida por los discursos marxistas y como buen adolescente no entendía el porqué de la repetición e idolatrización sobre el marxismo... Cuando de repente se produjo la caída del Muro de Berlín, la Perestroika y fui testigo del colapso de una generación de personas para quienes todo era el marxismo y ahora no sabían qué hacer.

A mi juicio, todo lo sucedido por la Perestroika y la división de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) llevó a que los incansables seguidores de la teoría marxista pasaran de un anonadamiento, a un shock, y luego, a una especie de negación. Seguían con una herida interna al ver caer sus principios y presupuestos existenciales, y un servidor, en plena etapa de adolescencia, estaba aburrido y cansado de escuchar sobre las viejas glorias del pasado... Fui testigo que aquello que yo veía como enajenación, se negaba a desaparecer, resistiéndose algunos años más, y luego privó un letargo, un silencio, un golpe emocional o existencial hacia una transformación social que se vio difuminada con el neoliberalismo y un terremoto devastador del 85.

Llegué a la universidad y el ambiente marxista persistía como las brasas de una fogata a punto de extinguirse. Fue allí donde escuché hablar con mayor fervor y nostalgia del legado de Adolfo Sánchez Vázquez; de la filosofía y teología de la liberación; del segundo Sartre comprome-

tido con el marxismo; de los escritos de Gramsci, y, en especial de la famosa onceava tesis de Marx sobre Feuerbach, que marcó a muchas generaciones: "Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo, lo que importa es transformarlo".[2]

Con el transcurrir de los trimestres en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Iztapalapa percibí que lo que consideraba como enajenación del profesorado que conocí en la secundaria y preparatoria, permanecía en el nivel superior como un *leit motiv*, con una nostalgia, pues cada vez se hablaba menos del marxismo y tomaban su lugar otros discursos: la filosofía política de John Rawls; el quehacer y sentido de las escuelas helénicas; la impronta de la voluntad de poder y de los filósofos de la sospecha; la filosofía de la ciencia; la necesidad de la lógica y la argumentación simbólica-matemática, entre otros. De esta forma, la educación socialista, el legado del exilio español y la huella que dejaron Sánchez Vázquez, José Gaos, Leopoldo Zea o Eduardo Nicol, eran los contenidos que aparecían únicamente en la asignatura de "Reconstrucción Histórica de la Filosofía en México". Fuera de esta materia, de manera sutil se le hacía ver al estudiantado que se debía elegir entre pertenecer a la escuela latinoamericana (con la discusión entre Augusto Salazar Bondy versus Zea, o simpatizabas con las comunidades eclesiales de base, teología o filosofía de la liberación), o aquella en la que se discutía la filosofía analítica, la que se lleva a cabo en el anteriormente llamado "primer mundo" u Occidente, que aquí se replicaba como una franquicia filosófica de Europa "región México", en donde uno encontraba y reflexionaba lo genuinamente verdadero y sustancial. Cuando egresé de la UAM se

[2] Marx, C. *Tesis sobre Feuerbach*, p. 21.

dio el emerger del zapatismo, con el Ejército Zapatista de la Liberación Nacional (EZLN), en donde ahora el multiculturalismo o la "tercera vía" eran los temas actuales de la filosofía política que se impartían en la Universidad en la que me formé. Ahora bien, quien lea estas hojas, podría preguntarse sobre los motivos de estas anécdotas y narrativas de la vida en la formación de quien escribió estas hojas, a lo que respondería que no he vuelto a ver una sociedad tan comprometida con una ideología y en la búsqueda de llevar a la praxis la filosofía. Percibía ese afán y compromiso de despertar a la conciencia del asalariado y del estudiantado, así como una convicción y compromiso hacia las causas sociales, de ver lo que se llamaba indigenismo como una parte sustancial de nuestra existencia, y de hacer algo hacia/por/para los/as otros/as.

A mi juicio, el fervor que había visto por el movimiento del 68, al igual que la toma de conciencia de clase y el marxismo, se iba "apagando" y renacía de una forma diferente y especial con el zapatismo. Sin embargo, percibía un doble discurso. Ya que se disfrazaba la simpatía de un pensamiento latinoamericano, iberoamericano o anterior a la Conquista de México, pero no se permitía (o veía con buenos ojos) la escritura de una tesina sobre la filosofía náhuatl o del mexicano, pues eso era tema de "historia" (¡cómo si las clases de historia de la filosofía en México, o del pensamiento filosófico, no tuvieran ese carácter enciclopédico e historicista!), o se nos decía expresamente que esos temas tenían menor valor que hablar de Foucault, Rawls, Heidegger, Kant o Descartes. Aunado a esto, la mención de filósofas mujeres o de pensadores ibero-latinoamericanos que no fueran de la talla de Enrique Dussel, Sánchez Vázquez o

Nicol, era escasa, y los pocos Temas Selectos de Filosofía en donde se veían temas de feminismo o de género, éramos contadas las personas que nos inscribíamos. Sin embargo, existía un contraejemplo incómodo: el Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE)[3] que luego comprendí que era el equivalente a "vete a Estudios Latinoamericanos".

Posteriormente, ingresé a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y confirmé que aquello que había presenciado en la UAM había crecido exponencialmente en la UNAM: un desdén por la "filosofía en español", latinoamericana o continental, pero también, descubrí pensadoras y pensadores de la talla de Elsa Cross, Graciela Hierro, María Zambrano, Juliana González, Ramón Xirau, Miguel León Portilla y Luis Villoro, con quienes en su mayoría tuve la fortuna de conocer e ingresar a sus clases o seminarios que impartían, lo que me permitió entender a la filosofía como un mapa inmenso y lleno de contradicciones, en donde efectivamente es "un mundo donde caben muchos mundos", y que ese desdén por la "filosofía en español" era más una postura subjetiva o una especie de capricho-ignorancia que estaba de moda.

De estudiante a docente

Ahora era mi turno, dejar de ser estudiante y estar del lado del profesorado, buscando llevar lo aprendido al interior del aula, Aprendí que se debía seguir un Programa de Estudios que no da cabida a lo latinoamericano o la periferia (África, Oriente, o los mismos pueblos originarios), e inclusive,

[3] *Cfr.* https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/

que no aparecía el tema del marxismo. Y que al final, únicamente lo que aparece estipulado en el temario es aquello con lo que será evaluado el estudiantado, y con lo que se pone en juego la renovación del contrato, aunado a la eficiencia terminal, el cumplimiento de las planeaciones y la opinión del estudiantado. ¿Existe libertad de cátedra en instituciones en donde debes entregar planeaciones semanales y cumplir con lo estipulado en el Programa? ¿Dónde quedaba mi exigencia estudiantil de marcar la diferencia cuando apenas y alcanzas unas horas frente a grupo y debes ir grupo tras grupo, o escuela tras escuela? Al conocer el ambiente laboral y convivir con el profesorado que tenía décadas de experiencia, me percaté de que seguía presente su nostalgia por el marxismo, de cómo añoraban sus clases con Nicol o Sánchez Vázquez, de cómo abrazaban a la distancia las causas del zapatismo y de su herida por el 68. Pasaron las décadas y esa chispa de lo antiguo se encendió con la 4T y los "cuadros de formación de MORENA", hipnotizaban a esa "vieja guardia", que es la que a mi juicio se ha embelesado con el obradorismo, y pareciera que tomó un "segundo aire", creyendo que por fin sus ideales del marxismo se concretarían ahora bajo el discurso de lo "decolonial". Algunas personas de mi generación se engancharon al movimiento de la "cuarta transformación", otros lo hemos visto con cierto recelo, al ver que, si alguien osaba cuestionar algo del sexenio anterior, o del actual, era como profanar en los 90's un postulado marxista, por lo que varias personas han optado por "dar el avión", "no entrar en conflicto" contra los/as "*amlovers*".

Sin embargo, me percaté que no se está repitiendo aquello que había vivido en mi formación básica o de media superior (ese compro-

miso y convicción por un cambio y transformación social fuera de la propaganda política y de los espacios públicos, o al menos, un cambio de fondo a nivel educativo), ya que ahora nos encontramos con una sociedad diferente, en donde priva un mayor individualismo y "valemadrismo". No existe ese "compromiso social", esa camaradería colectiva que era una fuerza invisible que movía y se percibía antes de la caída del Muro de Berlín, ya que lo que ahora diga cualquier autoridad o adulto es ignorado y silenciado por la voz del *streamer*, *youtuber* o del *reel* de una red sociodigital. Hoy día, prevalece una apatía por la lectura y el pensar con/desde/en la alteridad, nuestro país. la región, la diferencia, la pluralidad y diversidad de ese mundo donde caben muchos mundos.

La FFyL me enseñó que existen diversas posturas y frentes a los que uno ingresa en el estudio de la filosofía, no sólo por el área de especialización que uno elige para llevar a cabo una investigación, sino por el hecho de que una vez que uno toma partido por uno de ellos, pareciera que el mundo de la filosofía se encierra y termina allí, y las otras áreas le son ajenas, y a pesar de que existan, no se les valida o se les da importancia, y, en la mayoría de las ocasiones, se privilegia un discurso filosófico occidental, en el que uno se está especializando. Será hasta el momento en que uno abandone el aula como estudiante y asuma la estafeta de docente (si es que asume este camino), cuando tal vez tenga que dar estética y presocráticos, cuando uno se había especializado en lógica, epistemología o filosofía del lenguaje... Y muchas veces, uno cree que se convertirá en el factor de cambio, mostrando la utilidad, sentido y vigencia de la filosofía, cuando difícilmente esto puede llevarse a cabo.

Asimismo, es importante señalar que el ambiente laboral transforma al recién egresado, ya que como ha mencionado Guillermo Hurtado, "enfréntase el filósofo sin recursos propios al siguiente dilema: o trabaja para comer, pero deja de filosofar, o depende de alguien más para comer, pero corre el riesgo de perder su libertad de pensamiento".[4] Lastimosamente, uno aprende que debe convertirse en un docente más, que el querer poner un sello propio o cambiar los programas indicativos es difícil a menos que uno siga estudiando y percibiendo ingresos económicos de una beca; uno termina adoptando los usos y costumbres de los claustros académicos en donde uno se encuentra. Dicho con otras palabras, "el filósofo se convirtió en profesor, es decir, en empleado de una institución académica, su libertad no es total. Tiene que cumplir con las reglas de la escuela en la que labora como prestador de servicios educativos".[5] Y dicho cumplimiento del deber a condición de la percepción de un sueldo, ha llevado a lo que José Alfredo Torres describe en su texto *El filósofo burócrata o la filosofía insulsa*, en donde "el docente filósofo, sólo ante la pantalla de su computadora, recibe instrucción tras instrucción para operar el mecanismo informático [...] sacar adelante el cumplimiento del currículum. No tiene otra opción. Pues, a distancia también una burocracia «electrónica» vigilará que puntualmente envíe informes y evidencias de su labor".[6] Y, efectivamente, muchas veces, la enseñanza de la filosofía se vuelve insípida e insulsa.

[4] Hurtado, G. *Panfleto contra nuestra filosofía académica*, p. 13

[5] *Ibid*., p. 14

[6] Torres, J. *El filósofo burócrata o la filosofía insulsa*, p. 5.

¿Y qué se puede hacer al respecto? ¿Es posible hacer algo para cambiar el *modus operandi* de quien debe llenar y cumplir con formatos, evaluaciones y estrategias para poder continuar en la nómina? ¿O será que tiene razón Hurtado cuando afirma de manera tajante que el profesorado "en el peor de los casos, no vive para hacer filosofía sino que hace filosofía para vivir"[7]? Muchas veces, uno siente una especie de traición pues pareciera que basta con que se cumpla la enseñanza del aprendizaje impuesto por el modelo educativo, y que se vea reflejado con una buena calificación, y que al final, con que *una* persona se vea interesada, que se produzca ese asombro en alguien de ese colectivo de cada grupo que la asignatura le haya hecho pensar y cuestionar su realidad, nuestra misión se cumplió con su misión. Ante estos juicios de valor, uno tendría que reflexionar sobre la afirmación de Jacob Buganza: "lo que en otro tiempo era una vocación, una forma de vida orientada por la pregunta radical, que es lo que nos ha hecho interesarnos por la filosofía, se ha convertido en una profesión orientada por la producción de resultados evaluables, y la filosofía, reducida a ese recinto, corre el riesgo de convertirse en lo que algunos de sus críticos más lúcidos han llamado academicismo: una práctica que ha renunciado, quizás, sin advertirlo, a regresar a la caverna, y que se ha instalado cómodamente en la luz exterior sin sentir ya la obligación de comunicarla a quienes permanecen adentro".[8] ¿Cómo solventar esto?

[7] Hurtado, *op. cit.*, p. 14

[8] Buganza, J. *Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias*, p. 8

¿La educación: la solución?

Mi tránsito por la UAM me permitió conocer dos mundos, el del antiguo régimen que añoraba los principios de los 70's, 80's, y 90's a favor de la conciencia de clase, de la revolución y del marxismo presente en muchos ámbitos. Y, por otra parte, esta impronta de lo que se discutía en otros espacios, la teoría de la justicia rawlsiana, el recuperar la filosofía como una forma de vida propuesta por Hadot, la teoría del amigo-enemigo de Schmitt o abrazar a la filosofía alemana de Gadamer, la teoría crítica, el personalismo, la condición humana de Arendt, o el abrazar la ética ambiental. Más allá de ese menú de opciones, de tradiciones, autores y posturas que se llevaban a cabo trimestre a trimestre, recuerdo que una pregunta recurrente en mi generación (y posteriormente, descubrí que dicha pregunta aparecía generación tras generación): "Filosofía ¿para qué?" ¿Cómo podemos incentivar la filosofía en los más jóvenes? Y siempre llegábamos a la misma conclusión: a través de la educación. ¿Cuántas personas que están leyendo estas líneas no asistieron, organizaron o participaron en eventos sobre la utilidad, sentido y quehacer de la filosofía?

Sobra decir que se han realizado eventos sobre estos tópicos desde el Observatorio Filosófico de México (OFM) y la Comisión Nacional de Defensa de la Filosofía (CONADEFI) en la Cámara de Senadores o en la Secretaría de Educación Pública (SEP) para mostrar la valía y vigencia del filosofar, del pensamiento crítico, con el objetivo de mostrar a las autoridades educativas que la filosofía no es un enemigo, sino un aliado, que los frutos que produce una formación filosófica, son aquello que nos remite nuevamente a la onceava te-

sis de Marx en la que la filosofía se ha dedicado a interpretar el mundo, cuando lo importante es transformarlo, llevarlo a la *praxis*, bajar a la filosofía de su "torre de marfil" y llevarla a la plaza pública, al ciudadano de pie, a la cotidianeidad.

Pero ¿lo hemos logrado? O únicamente nos quedamos en modo "crítica", de filosofía pseudo-rebelde de escritorio, que juzga y cuestiona (desde la comodidad de su hogar o de su cubículo) pero que no logra concretar dicha *praxis* por el cumplir con las planeaciones, las evaluaciones mensuales o bimestrales, el correr a otro trabajo, porque se debe publicar en una revista indexada o por el cumplimiento *si o sí* del Programa Indicativo; creemos que la sustitución de temas obsoletos por lo que acabamos de aprender en la Facultad sobre Benjamin, Deleuze, hermenéutica analógica de Beuchot, Bolívar Echeverría, Sloterdijk, bioética, hermenéutica simbólica, Peter Singer, Butler, olas de feminismo, Levinas, lo decolonial y otros temas, se logra bajar de la torre de marfil.

Pero ¿realmente es así? ¿Las temáticas contemporáneas permiten llevar la filosofía al común de la gente? Donovan Arteaga considera que "no es necesario que el público no filosófico esté enterado de todos y cada uno de los filósofos y filósofas que ha habido en la historia, sino que lo que compartamos con ellos tenga un sentido para su vida. No necesitamos que forzosamente la gente sepa de filosofía, sino que sea mordida por ese tábano socrático que resulta incómodo, pero necesario si queremos transformar nuestra realidad".[9] Y, uno tendría que preguntarse con seriedad si hemos logrado que los espacios áulicos de filosofía han cumplido con su propósito de llevar al

[9] Arteaga, D. *Incómoda reivindicación del tábano socrático*, p. 9

estudiantado al asombro o que sean mordidos por ese tábano socrático.

Aunado a esto, debemos asumir con tristeza y preocupación, el problema sobre la disminución de la matrícula de estudiantes que quieren estudiar filosofía a nivel licenciatura, y que ya son varias universidades las que no han podido concretar una generación de estudiantes que cursen la licenciatura en filosofía (que sea costeable para dicha institución). Al respecto, es necesario reconocer el enorme papel que se ha hecho desde la CONADEFI para evitar la desaparición de la filosofía en la malla curricular del nivel medio superior en México, exigiendo la defensa de la filosofía a partir del Artículo Tercero Constitucional y de la generación de vasos comunicantes entre asociaciones e instituciones de filosofía a nivel nacional e internacional, así como la publicación y pronunciamiento por lo que sucede en Iberoamérica, Palestina o Latinoamérica. ¿No será acaso que como sostiene Gabriel Vargas Lozano, "la filosofía no se divulga más allá de algunos interesados"[10]? ¿Qué difusión o divulgación de la filosofía hacemos dentro o fuera del aula? ¿Nos quedamos únicamente en el cumplimiento *sine qua non* del programa, proyectos e informes? ¿O la aseveración de Vargas Lozado es certera sobre el hecho de que "la filosofía no parece cumplir con su función crítica en la sociedad mexicana"?[11]

Y si bien es cierto que se han realizado diversos encuentros, foros, diagnósticos y reuniones para comprender qué es lo que se ha dejado de hacer; cómo reivindicar la valía de la filosofía, o qué estrategia se puede llevar a cabo para evitar la desapari-

[10] Vargas Lozano, G. *¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?*, p. 5

[11] *Ibidem*.

ción de carreras del área de humanidades o de filosofía, seguimos sin saber qué inventar o cómo solventar esa apatía, desinterés y descrédito que la filosofía tiene en nuestro tiempo. ¿O será acaso que en este momento impera una filosofía pusilánime e insulsa que no es capaz de asumir y responder a nuestro tiempo y necesidad?

Filosofía pusilánime o de escritorio

José Alfredo Torres ya había señalado la existencia de una filosofía insulsa, alejada de lo medular y sustancial, que se ahoga en la burocracia, en lo pedagógico-curricular y que no tiene una relación con el "aquí y ahora" del estudiantado. Yo daré un paso más, y mencionaré que aunado a todo aquello que se deriva de la docencia-quehacer del docente-trabajador de filosofía (planeaciones, juntas con academia y/o padres de familia, proyectos, evaluaciones, evidencias, juntas, informes, etcétera), se ha extendido una "filosofía de escritorio o pusilánime", cómoda en criticar y cuestionar desde la comodidad del escrito académico, pizarrón, aula o café, pero que difícilmente se atreve a llevar la filosofía fuera del aula, en otros espacios no formales, o que al menos predique con congruencia la exigencia de la asignatura, i.e, quien imparte la asignatura de ética sus actos y proceder en el aula y fuera de ella, no deben carecer de valores y ética.

En este orden de ideas, es así como, "la sociedad, por ello, ignora de modo efectivo a la filosofía, por insulsa, alejada de la necesidad de respuestas urgente a las crisis existenciales",[12] y a pesar de que Roberto

[12] Torres, J. *op. cit*., p. 5

Casales advierta que "encontramos casos notables de filósofos que inciden en el ámbito propio de la acción, no deja de ser bajo el número de profesionistas de filosofía que tienen realmente alguna relevancia en este ámbito".[13] ¿Qué es lo pusilánime? El Diccionario de la Reala Academia de la Lengua Española define el adjetivo como "dicho de una persona: falta de ánimo y valor para tomar decisiones o afrontar situaciones comprometidas".[14]

Y, por todo lo anteriormente expuesto, en muchas ocasiones me he preguntado, ¿por qué la actitud de quien ejerce el quehacer docente de filosofía es pusilánime? La filosofía *per se* se ha definido como una forma de vida, como una actitud, una postura que de suyo ha sido crítica. Sin importar el periodo que uno piense en la filosofía, regularmente uno encuentra una postura de un filósofo o de una filósofa comprometida con su sociedad, en donde lleva a la *praxis* su discurso, y, ante todo busca ser congruente. Ejemplos paradigmáticos encontramos en la historia de la filosofía, tales como Sócrates discutiendo en la plaza pública; las escuelas helénicas con una búsqueda de una ascesis y de una ataraxia en su escritura y vivencia de la filosofía; Gramsci escribiendo sus cartas y argumentos desde la prisión, o Marx discutiendo con la clase obrera la toma de conciencia de clase. ¿Y qué ejemplos podemos mencionar de las filósofas y los filósofos contemporáneos? Más allá de lo mordaz y agudo que puede ser un escrito (lo cual es siempre loable y deseable) ¿cuántas y cuántos profesionales de la filosofía conocemos comprometidos con alguna causa social? ¿Cuántos ejem-

[13] Casales García, R. Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México, p. 6

[14] *Cfr*. https://dle.rae.es

plos nos vienen a la mente de filósofas y filósofos contemporáneos que llevan a cabo una *praxis* filosófica con los grupos vulnerados, con los pueblos originarios, con migrantes o adultos mayores?

Curiosamente podemos decir que una gran parte de la filosofía no sólo se desenvuelve en el ámbito teórico e hipotético, sino que busca transformar la realidad. Existe la aspiración de trascender el papel, de "ensuciarse las manos con la realidad", a dejar el papel y tinta, o, el teclado y monitor, para ir más allá del escritorio y de la pantalla, y llevar ese filosofar a la sociedad en su conjunto, para acompañar causas sociales. Pero me pregunto ¿realmente se contempla la búsqueda y exigencia de justicia con los grupos más vulnerables o vulnerados, con aquellos que han sido silenciados, marginados, olvidados y despreciados? ¿Propiciamos el mismo asombro en el interior del aula que en la plaza pública? ¿Acaso la formación de sujetos críticos no debe ser algo que debe estar presente en los sistemas de educación formal y no formal?

Con esto no quiero decir que el quehacer, función y vigencia de la filosofía sean menores en el interior del aula, donde son imprescindibles, ya que ante la enajenación de las redes sociodigitales, es menester generar una postura propia y crítica ante lo que los *Mass Media* dictan qué debe ser aquello que sea un algoritmo o una tendencia en redes, y la filosofía posibilita romper con ese aislamiento, individualismo y egoísmo del presente y su consumismo, llevando a criticar y poner en tela de juicio las creencias y presupuestos sociales, personales o mediáticos que se imponen como una losa y difunden en un santiamén en las noticias, videos o en esa "verdad" que se asume como la única.

Advierto la necesidad e importancia de la enseñanza de la filosofía en el interior de las aulas, pero también de la necesidad de la difusión y divulgación de la filosofía en toda la sociedad, y, en especial, fuera de las aulas y de los espacios de privilegio que cuentan con aquellas personas que logran acceder a una formación mínima de filosofía, humanidades, ética o estética. Llevar esto a cabo, rompería con esa filosofía pusilánime de repetir los contenidos y que la pretensión de la publicación de un escrito, un artículo o libro que no se vincula con la realidad de la sociedad, que no da respuesta a esas crisis existenciales de las que habla José Alfredo Torres.

La filosofía fuera de las aulas ¿una utopía?

Desde su origen, la filosofía no se encerraba únicamente para aquellas personas que habían acreditado las credenciales para tomar una cátedra con un filósofo o una filósofa. ¿No existe una responsabilidad social hacia la comunidad y sociedad? A mi juicio, es necesario "sacar a la filosofía de las escuelas" y llevarla a la plaza pública, a los medios de comunicación, a los orfanatos, asilos, prisiones y otros lugares en los que también la filosofía puede decir algo a quienes se encuentren en dichos espacios, y, en especial, dotar de sentido y mostrar un por qué y un para qué en espacios no académicos (no formales). Tenemos un gran ejemplo, Paulo Freire quien llevó el teatro y la educación a los oprimidos, a los lugares más marginados de Brasil, a las favelas, a donde no llega la educación pública y en donde las situaciones sociales y económicas son tan severas que difícilmente alguien logra salir de dicho círculo para ir a la

escuela y contar con ese privilegio, de obtener un grado académico.

¿Qué pasaría si intentáramos hacer este esfuerzo y compromiso? Abrir talleres de filosofía en museos, casas de cultura o de la tercera edad, en prisiones o en orfanatos. En los espacios y lugares en los que se ha concretado la enseñanza o difusión de la filosofía, los beneficios y retos son inmensos. Por beneficios contamos con el hacer resonar y significar a la filosofía en espacios que de suyo han sido olvidados y marginados, en los que dicha invisibilización y silenciamiento llevan a dotar de nuevos significados y vitalidad a la filosofía. ¿Cómo es percibido un fragmento de Boecio, Sócrates o Gramsci en prisión? ¿Qué resonancia y actualización tendría la exposición de dichos pasajes o cartas con una persona que está privada de su libertad? ¿Acaso no cobrará otro sentido que no es el de la persona que desde su escritorio o cátedra lee estos textos clásicos?

Lamentablemente creo que las circunstancias, contexto y época nos han llevado a tener profesionales de la filosofía pusilánimes que difícilmente cruzan la enseñanza de la filosofía a otro espacio que no sea un artículo, libro o *paper*, o una clase en un aula o una tertulia filosófica con la comodidad de un café en un espacio seguro. Ya sea porque se ha generado un miedo infundado que paraliza antes de intentarlo, o porque se ponen como prioridades otras situaciones, personas o valores económicos antes que exponerse a la filosofía fuera de las aulas, aunque la pauperización y bajos sueldos, ciertamente impiden que uno se haga "un espacio" para hacer filosofía "por amor al arte". Desgraciadamente, el común denominador de llevar a la filosofía fuera de las aulas se reduce a ferias del libro o congresos (en espacios

que terminan siendo de educación formal y que simplemente se dio un cambio de habitación o edificio, pero sigue "bajo el mismo techo" con el mismo público, o inclusive, menor). A veces, ese compromiso consiste en verter todo su conocimiento de la filosofía en un capítulo de libro, un blog o una revista en donde son mínimas las personas que acceden a ella y que discutirán con dicho texto. Así como pareciera que las homilías que se dictan sobre la necesidad de volver al templo y de la importancia del convertirse, se pronuncian a quienes ya son conversos y están presentes en la misa, la invitación a que se difunda una filosofía termina llegando a la misma comunidad, produciéndose una especie de circuito cerrado del filosofar, donde el profesorado, estudiantado y mensaje (tradición filosófica u obra en especial) termina en un círculo en el que únicamente cambian las personas y quien expone la teoría, generación tras generación.

Aquellas personas que se han asumido como profesionales de la filosofía (aprendices, docentes, mediadores/as, divulgadores/as, investigadores/as o autores/as) podrían dejar de hacer filosofía de escritorio, llevar la filosofía a la *praxis* fuera de las aulas, dejar de interpretar el mundo y transformarlo. Mención aparte tienen lo realizado por Luis Ariosto con el Programa de Educación Superior para Centros de Reinserción Social (PESCER)[15] de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM); Victoria Carrasco con su programa de "Radiosofando"[16]; Esther Charabatti y su grupo de trabajo de "Filosofía en la Ciudad"[17] y lo realizado por el

[15] *Cfr*. https://uacm.edu.mx/sitios/Pescer.html

[16] *Cfr*. https://radiosofando.com.mx/radiosofando-com-mx/

[17] *Cfr*. "Filosofía en la ciudad de la FFyL, UNAM", en *Ciencia y Filosofía*. Vol.

OFM,[18] que representan algunos de los ejemplos que llevan décadas trabajando a favor de la filosofía fuera del aula.

Como he mencionado con antelación, uno de los ejemplos que considero paradigmáticos es el de Freire, quien en *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido* sostiene que el contexto social en el que se encontraba el Brasil de esa época se caracterizaba por

> "la «democratización» de la desvergüenza que se ha adueñado del país, la falta de respeto a la cosa pública, la impunidad, se han profundizado y generalizado tanto que la nación ha empezado a ponerse de pie, a protestar. Los jóvenes y los adolescentes también salen a la calle, critican, exigen seriedad y transparencia. El pueblo clama contra las pruebas de desfachatez. Las plazas públicas se llenan de nuevo. Hay una esperanza, no importa que no sea siempre audaz, en las esquinas de las calles, en el cuerpo de cada una y de cada uno de nosotros. Es como si la mayoría de la nación fuera asaltada por una incontenible necesidad de vomitar ante tamaña desvergüenza".[19]

¿Nuestro profesorado de filosofía ha sido capaz de otorgar esa esperanza? ¿Ha canalizado esa rabia como lo describe Freire? ¿Hemos llamado la atención a nuestros colegas o estudiantes cuando se da la terrible desaparición de algún estudiante? Anteriormente, hablar del

---

10. Núm. 11 (2023). Disponible en: https://cienciayfilosofia.org/index.php/revista/issue/view/11

[18] *Cfr*. https://www.ofmx.org

[19] Paulo Freire. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, p. 24.

68 tenía implícita una búsqueda por saber qué hacer y no quedarse con los brazos cruzados. Las caravanas zapatistas convocaban y brindaban la esperanza de exigir justicia y sumarse al zapatismo. ¿Qué pasó con la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa? ¿Qué ha hecho la filosofía para exigir justicia ante casos de desaparición forzada, feminicidios o cualquier noticia indignante y que ni siquiera se comente en clase? ¿Existe un posicionamiento de la filosofía sobre las caravanas migrantes, el abandono de adultos mayores, las personas en situación de calle, la trata de blancas y los altos índices de suicidios en las infancias? ¿O hemos ignorado dichos temas porque es prioritario hablar de Frege, Kant, Žižek, Han, Habermas o Adorno?

A juicio de Freire, "la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir ante el fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo [...] Mi esperanza es necesaria pero no es suficiente. Ella sola no gana la lucha, pero sin ella la lucha flaquea y titubea".[20] Acaso, ¿esto no es lo que nos hace falta para romper con nuestra pusilanimidad de nuestra "*praxis*" filosófica? Freire es consciente del hecho de que

> "Pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza, en el pesimismo, en el fatalismo. Pero prescindir de la esperanza en lucha por mejorar el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos calculados, a la pura cientificidad, es frívola ilusión [...] espera vana. Sin un mínimo de esperanza no podemos ni siquiera comenzar el embate.

[20] *Ibid.* p. 24

> De ahí es necesario educar la esperanza [...] Una de las tareas del educador o la educadora [...] es descubrir las posibilidades -cualesquiera que sean los obstáculos- para la esperanza, sin la cual poco podemos hacer porque difícilmente luchamos, y cuando luchamos como desesperanzados o desesperados es la nuestra una lucha suicida".[21]

¿Cómo compaginar esta serie de reflexiones con lo que se ha citado de Freire? ¿Qué podríamos hacer para romper con esa pusilanimidad que a veces creo que existe en el profesorado e instituciones? Al menos comparto las siguientes propuestas:

1. Reconocer nuestros límites, fuerzas y alcances, y en caso de que no podamos salir a hacer filosofía fuera del aula, encauzar nuestras publicaciones, espacios de difusión a los que tenemos acceso para hacer desde allí crítica filosófica social, coadyuvar a la toma de conciencia mediante videos, publicaciones o clases sobre los problemas e injusticias sociales existentes dentro y fuera del país.
2. Desgraciadamente en muchas de nuestras instituciones se ha dado el caso de asesinatos y desapariciones de integrantes de nuestra comunidad. No basta con poner una manta afuera de la escuela, tendríamos que llevar a cabo jornadas y eventos sobre estos temas; difusión en las redes sociodigitales e insistir en que esa persona nos hace falta. Se deben invitar a madres buscadoras, víctimas de feminicidios, a familiares de

[21] *Ibid*., pp. 24-26

normalistas, sobrevivientes de la masacre del 68 y generar espacios de reflexión.

3. Generar vínculos académicos o iniciar una labor personal de llevar la filosofía fuera de las aulas, en algún espacio no académico, una cafetería, quiosco o biblioteca pública, y, organizar un café filosófico, un cine-debate, un conversatorio o una presentación de un libro, sin buscar la constancia o noticia de por medio, sino buscar el involucrar a la comunidad, a quienes asistan a dicho espacio.
4. Existen personas, colectivos e instituciones que hacen una labor social, ¿y si nos sumamos y hacemos una labor social? Imagina un conversatorio o taller de filosofía en un orfanato, en un asilo o en un campamento migrante. Evidentemente esto supone tiempo, preparación y que no existe una remuneración económica de por medio, pero ¿no valdría la pena intentarlo?
5. Explora los espacios que existen por tu domicilio o centro escolar. Tal vez allí se puede impartir un taller de lógica y argumentación, de filosofía oriental, de ética aplicada o estética. Se podría ampliar la organización de actividades por el día de la filosofía en un museo, una casa de Cultura, Pilares o una biblioteca pública en alguna colonia que permita hacer una lectura en voz alta de alguna novela de filosofía para niños, etcétera.
6. Fomenta que el servicio social en filosofía sea en espacios no formales, investiga si tu institución educativa está involucrada en la participación en recluso-

rios, hospitales, casas hogar u otros espacios. Incentiva la necesidad y presencia de la filosofía en dichos lugares. Y si no existieran, ¿no podrías comenzar a generar dichos espacios para esa institución?

7. La exigencia de justicia es algo que nunca se debe perder. No es necesario esperar a que nos maten o desaparezcan a un conocido y/o familiar para exigir justicia. ¿Qué nivel de participación o activismo tenemos ante un aniversario del 2 de octubre, Ayotzinapa por cualquier injusticia y demanda social?

Para finalizar, es un hecho de que la onceava tesis de Marx sigue siendo un reto y un desafío, no sólo dentro y fuera del aula, ya que el profesorado de filosofía sigue interpretando el mundo, cuando lo que importa es transformarlo.

Referencias utilizadas:

AAVV. “Filosofía en la ciudad de la FFyL, UNAM”, en *Ciencia y Filosofía*. Vol. 10. Núm. 11 (2023). Disponible en: https://cienciayfilosofia.org/index.php/revista/issue/view/11

Arteaga, Donovan. *Incómoda reivindicación del tábano socrático*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 2, 2026.

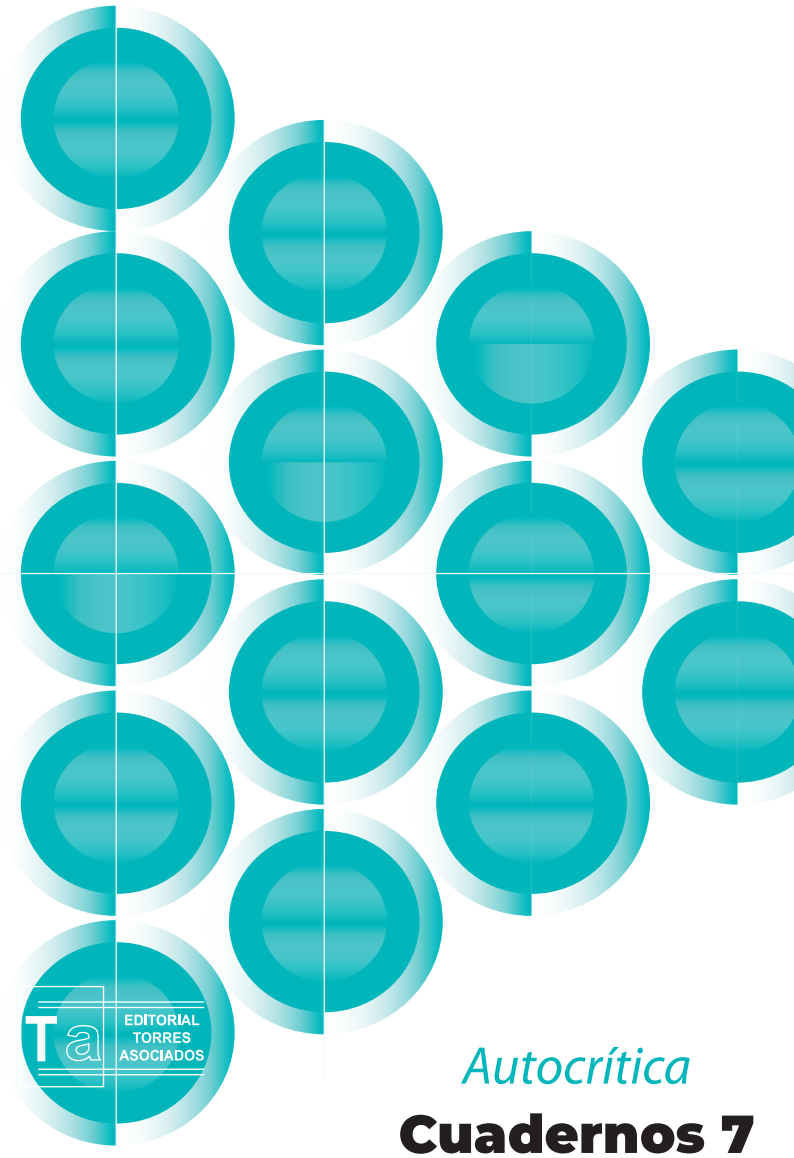
Buganza, Jacob. *Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 4, 2026.

Casales García, Roberto. *Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de

autocrítica filosófica, número 5, 2026.
CEFILIBE. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/
Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Traducción de Stella Mastrangelo. Prólogo de Carlos Núñez Hurtado. Notas de Ana María Araújo Freire. México: Siglo XXI editores, 1993.
Hurtado, Guillermo. *Panfleto contra nuestra filosofía académica*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 3, 2026.
Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. Texto y traducción de Carlos Bendaña Pedroza. Bogotá: Félix Burgos Editor, 1981.
OFM. Disponible en: https://www.ofmx.org
PESCER. Disponible en: https://uacm.edu.mx/sitios/Pescer.html
Radiosofando con Victoria Carrasco. Disponible en: https://radiosofando.com.mx/radiosofando-com-mx/
RAE. Disponible en: https://dle.rae.es
Torres, José Alfredo. *El filósofo burócrata o la filosofía insulsa*. CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 1, 2026.
Vargas Lozano, Gabriel. *¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?* CDMX: Editorial Torres Asociados. Cuadernos de autocrítica filosófica, número 6, 2026.

Estados (académicamente) alterados de la filosofía

CARLOS ALBERTO
BUSTAMANTE
PENILLA



EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 7

Estados (académicamente) alterados de la filosofía

Carlos Alberto Bustamante Penilla

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 7

Primera edición: julio 2026

© Carlos Alberto Bustamante Penilla
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Estados (académicamente) alterados de la filosofía

Carlos Alberto Bustamante Penilla[1]

"Alterar" tiene una etimología simple: proviene del latín alter, "otro". Pero la riqueza semántica de la palabra no es poca. Conservando un sentido cercano a la literalidad, se habla de documentos, alimentos o combustibles alterados cuando resultan ser otra cosa de lo que debieran. En cambio, como potente metáfora, se habla de que alguien "se altera" cuando pierde la compostura o la tranquilidad; es como decir que se vuelve otra persona respecto de quien normalmente es. En un sentido algo diferente, y un tanto técnico, a veces hablamos de "estados alterados de conciencia", sugiriendo con ello que, bajo el influjo de algún factor desencadenante, la conciencia de la realidad o de sí mismo de alguien deja de ser, momentánea o permanentemente, la conciencia habitual o normal.

Sería interesante relacionar los significados del término "alteración" con los de su pariente, la venerable palabra "alienación", o con la forma evolucionada de esta última, "enajenación". Desde luego, no es éste el lugar para una exploración detallada que siga esos rumbos; más bien, anunciemos que nuestro tema conduce a algunos sitios de la reflexión en los que "alterar" y "alienar" se conectan de maneras sumamente interesantes, contando con la herencia hegeliana y marxista que la segunda de esas dos voces carga consigo,

[1] Licenciado en filosofía. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

herencia que desde nuestra América incluye ni más ni menos que a Paulo Freire.

¿Y qué tema es ése? Ya lo habrá imaginado usted por el título. Estamos insinuando que la filosofía, saber y profesión en la que probablemente usted, como quien esto escribe, ha navegado y gracias a la cual, tal vez, habrá obtenido un título universitario y uno o dos posgrados, puede alterarse. Más todavía: puede alterarse académicamente. ¿En qué sentido declaramos tal audacia? En varios de los que hemos mencionado: que, en el seno de la academia, la filosofía sea otra cosa y no exactamente filosofía; que ella, en ciertas circunstancias, se convierta en otra cosa respecto a lo que suele ser; o tal vez que, análogamente a los estados alterados de conciencia en una persona, la academia produzca estados alterados de la filosofía.

La academia no es un lugar abstracto

Desde luego, todo sustantivo tiene algo que ver con abstracciones, pues los significados lo son de alguna manera. Pero una cosa es aceptar este simple hecho y otra es olvidar que una abstracción, o un significado, no es lo mismo que la realidad que intenta representar o referir. Es importante recordar esto porque las personas somos propensas a habitar nuestras propias abstracciones o nuestros significados, o aquellas abstracciones y significados que la cultura, los medios informativos o algún otro agente similar ha inoculado en nuestras mentes a través de los discursos más escuchados, esos que, siguiendo a Gramsci, podríamos llamar hegemónicos. Será mejor siempre mantenernos alerta y considerar que hay realidades a las

que hemos intentado referir o representar con nuestras palabras, y que esas realidades, si son históricas, no permanecen siendo lo mismo de un siglo a otro. Y también que, por lo tanto, algún ajuste habrá que hacer a nuestros abstractos significados.

La aclaración viene a cuento por "academia". Y ello por partida doble, al menos. Porque, tal vez, las filósofas y los filósofos profesionales, especialmente en las instituciones de educación superior, constituimos uno de los grupos humanos más proclives a vivir en nuestras abstracciones. Y también porque la realidad de la academia tiene todo que ver con las condiciones históricas, esto es, la economía, la sociedad y la cultura, en las que surge y se desenvuelve. Por ahora no es necesario decir demasiado de lo primero; al parecer, no nos hemos sacudido lo suficiente la maldición de Tales de Mileto y su pozo. Sin embargo, más adelante veremos cómo hay algo bastante importante que decir cuando las abstracciones en las que habitamos no son las nuestras, las que corresponden a nuestras reflexiones especulativas personales, sino que provienen de los discursos hegemónicos y anidan en las circunvoluciones de nuestros cerebros.

Concentrémonos en lo que atañe al carácter histórico de la academia. Es curioso reparar en que la Academia de Platón, por ejemplo, hoy contaría como una especie de sociedad iniciática un tanto extraña, informal y hasta sospechosa, y no como "academia". Pero vayamos a eras más recientes. La carrera universitaria de filosofía surgió recién entre los finales del siglo XVIII y los inicios del siglo XIX, en el centro de Europa, en tiempos marcados por las guerras revolucionarias y napoleónicas y por los albores del capitalismo industrial. Junto con ella, apareció el filósofo

académico, por entonces personaje varón, obviamente europeo, dedicado en exclusiva a la enseñanza y a la investigación filosóficas, y receptor de un salario por tales labores. La expansión del modelo universitario alemán por el mundo provocó que los filósofos académicos, y muy poco a poco las filósofas que lucharon denodadamente por hacerse de un lugar en este campo, se convirtieran en el tipo dominante, también más allá de Europa. Hoy día, prácticamente es el único tipo concebible. Un Spinoza contemporáneo nuestro, en su gabinete de Ámsterdam, o un Hume igualmente actual, en su casa de Edimburgo, bien podrían escribir sus grandes obras en versión del siglo XXI y, sin embargo, ser considerados una especie de ensayistas de talento, pero no "filósofos". En nuestro imaginario presente, el filósofo o la filósofa es alguien en la academia, y la academia es algo que sucede en la universidad. De hecho, quién sabe si las profesoras y los profesores de filosofía en otros niveles sean debidamente apreciados como colegas por sus contrapartes universitarias. En sí mismo, este asunto debiera llamar nuestra atención, tanto para considerar seriamente el tema como para reprendernos, a los universitarios, por nuestra petulancia.

Pero la aparición y auge de la figura del filósofo académico, o de la filósofa académica, no es la única clase de aguas que han corrido debajo del puente. Ese personaje se ha constituido como un trabajador, intelectual si se quiere, en el contexto de sociedades y economías bien concretas. De hecho, más allá de las diferencias de país a país o de región a región, el filósofo académico ha existido y lo hace aún en el marco global de lo que Immanuel Wallerstein llamó el "sistema – mundo capitalista". Y este aspecto es el que más debe

interesarnos aquí. Las clases trabajadoras en ese sistema-mundo existen para producir, en condiciones tales que su fuerza de trabajo termina beneficiando a minorías poderosas que son las que dirigen los rumbos de la economía y la sociedad mismas. A las trabajadoras y los trabajadores se les retribuye con lo necesario para que el sistema funcione, pero nunca a costa de los beneficios de las clases dominantes.

En vista de todo esto, usted, como nosotros, se preguntará qué es exactamente lo que puede producir un profesional de la filosofía. ¿Ideas? De alguna manera es una respuesta correcta. Pero las ideas, por sí mismas, no se ven ni se tocan, no se pesan ni se miden. ¿Cómo se le pagará a alguien por pensar? En realidad, en el contexto de la academia moderna, como en cualquier otro ámbito marcado por este tipo de sistema económico, el salario depende de cosas mucho más tangibles.

La academia te hace desearla

La idea de tangibilidad, en relación con la academia, ha evolucionado en la medida en que el capitalismo planetario ha pasado de la fase del estado de bienestar a la fase neoliberal, y tal vez ahora a una especie de ominoso retorno de los fascismos. El punto es que, desde finales del siglo pasado, los grandes organismos rectores de la economía (e impulsores del sistema neoliberal) parecen encontrar muy poco tangible el hecho de impartir clases, y menos todavía el de dedicar alguna parte de la jornada a la preparación de las siguientes lecciones o a la elaboración de un proyecto que culmine en un libro interesante. Así que la filósofa académica o el filósofo académico debe

entrar en el mismo carril que le toca recorrer a cualquier académico universitario, so riesgo de permanecer eternamente en el bastante explotador e injusto limbo de los profesores por asignatura. Si desea convertirse en profesor investigador, nuestro personaje debe cumplir con todos los requisitos. Y todos los requisitos implican evidencia. Las evidencias cobran la forma de indicadores en lo que toca a la actividad docente, cuya expresión concreta son interminables formularios. Y en lo que toca a la investigación, ya sabrá usted: publique o muera, si es que desea conservar el nivel en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, para el caso de México, o en su equivalente en cualquier otro lugar.

El problema más profundo con todo esto es que, tal vez, el filósofo académico sí que desea conservar el nivel en el SNII e incrementarlo, así como contar con las becas, los estímulos al desempeño docente y demás beneficios con los que la academia de este siglo XXI recompensa... a los indicadores y las evidencias. Este fenómeno podría explicarse sociológicamente: si entras en un grupo que funciona según ciertas reglas, debes seguirlas o resignarte a ser excluido; si, en el seno del grupo, observar ciertas conductas deriva en obtener mayores recompensas, simbólicas o materiales o ambas, tenderás a seguir esas conductas. Pero algo luce muy mal con todo esto: ¿puede la filosofía acoplarse a semejante escenario, en el que los procesos de socialización determinan tu conducta, siendo esos procesos, a su vez, resultado de las condiciones impuestas por un sistema económico? Usted pensará, igual que nosotros, que la libertad de la filósofa o el filósofo, y de la filosofía misma, se ve seriamente afectada en una situación como la que aquí describimos. Podemos entristecernos

un poco más cuando consideramos que, dado que el modelo universitario académico neoliberal ha estado en marcha desde los años noventa del siglo anterior, ya existen varias generaciones de filósofos académicos que han aprendido a vivir en ese modelo y que posiblemente ni siquiera conciban, no digamos alternativas, sino la noción misma de "alternativa" respecto a la academia contemporánea.

A menos que en el fondo de nuestro ser yazca una suerte de subjetividad esencial pero oculta a nuestro entendimiento, lo más razonable es aceptar que nos convertimos en sujetos de acuerdo con las condiciones que nos rodean. Cada cual podría decir, como Ortega, aquello de "yo soy yo y mi circunstancia", muy literalmente. Sujetos en general, o sujetos de la acción social en particular, lo que sea el caso. Posiblemente a usted, como a nosotros, le desagrade la perspectiva conductista que sustenta ideas como la de actuar por condicionamientos sociales o en función de recompensas, igualmente sociales. Pero es que se trata de algo más que eso: abrazar tales conductas se explica por las recompensas, pero el valor reconocido a las recompensas se explica por una manera de ver el mundo, una cosmovisión seguramente inyectada desde el mismo sistema que la necesita para funcionar. Se trata, en fin, del proceso de subjetivación que produce al filósofo académico en su versión presente, y que incluye no solo un conjunto de conductas, sino toda una orientación del deseo. La academia universitaria, pulida gema del neoliberalismo, te hace desear vivir en ella. Una vida un tanto masoquista, eso sí, considerando la explotación que se ejerce sobre el filósofo académico como trabajador atado a las plataformas y los indicadores.

Pero, precisamente, la filosofía es un ejercicio que no debiera concederle terreno a tanto condicionamiento asumido como natural, ni a circunstancias que o se ocultan a sí mismas para funcionar mejor o son tomadas como parte del orden eterno de las cosas. A menos que la filosofía no sea exactamente filosofía. O que no se comporte como solía hacerlo, o que atraviese, anticipará usted, por algún estado alterado.

La filosofía en los límites del sentido común

La filosofía, según se la ha cultivado en Occidente desde la época de los griegos, es saber "que no sabe nada". O, matizando a Sócrates, es un saber que parte de la interrogación acerca de lo que suele darse por sentado, acerca de los aspectos de la experiencia humana que casi siempre se pasan por alto. La filosofía "no sabe nada" respecto a lo que generalmente se da por sabido. Y por ello intenta encontrar eso que se cree o se acepta, para averiguar de qué se trata y para pensar cómo podríamos construir un conocimiento más genuino ahí donde, en principio, tenemos a la doxa, el sentido común incuestionado.

Este carácter ha provocado episodios dramáticos bien conocidos, comenzando por la ejecución del propio Sócrates bajo las leyes de una ciudad que no admitió más sus inquietudes acerca de la bondad o la justicia. Pero también tenemos a Tomás de Aquino en riesgo de ser condenado por la autoridad eclesiástica, a Giordano Bruno ardiendo en la hoguera, a Spinoza cuidándose permanentemente de quienes deseaban eliminarlo, o a Ignacio Ellacuría en El Salvador, pensador de la paz que cayó en una noche traicionera.

Pero estos son tan solo algunos de los casos que han quedado registrados en la gran historia; debiéramos sumar las no tan visibles rupturas y heridas personales de las mujeres que, en tiempos casi imposibles, se consagraron a pensar y a interrogar lo que se les decía que no se pensaba y, menos aún, se interrogaba. Juana de Asbaje es tan solo un ejemplo señero. Toda una contrahistoria de la filosofía en Occidente podría surgir del estudio de los casos en los que el ejercicio filosófico ha supuesto un coste abrumador para quien se ha consagrado a él.

¿Por qué ha ocurrido así? Hemos visto que la filosofía es un saber que aspira a encontrar lo que casi no se busca, esto es, los límites del sentido común. A este tal "sentido común" conviene entenderlo, por su parte, también como algo nada ajeno a la historia. Por ejemplo, nuestra especie ha aprendido a prevenirse del fuego a base de experiencias desagradables con él. Así, ahora decimos que "por sentido común" nadie mete la mano en el fuego, aunque hay que transmitir este conocimiento heredado a las nuevas generaciones cada vez, pues no es información naturalmente incluida en nuestros acervos. Lo que aquí interesa es que las experiencias que ahora nos permiten aceptar que es mala idea meter una mano en el fuego ocurrieron en el tiempo histórico, o en el prehistórico si se quiere. No se trata de algo que apareciese en nuestras mentes sin más; hay que atribuirlo a la experiencia humana en el tiempo.

Ahora bien: el sentido común incluye ideas que ni siquiera suelen entenderse como ideas, pero de muy diverso tipo. Algunas conciernen a situaciones tan elementales como evitar herirse la mano con el fuego. Pero hay otras que tienen que ver con las maneras en que habitamos las so-

ciedades y las culturas, es decir, con el modo en que damos por sentado que tal sistema social o tal comportamiento conforma el orden natural de la realidad. Una manera un tanto paradójica de decirlo podría ser la siguiente: una buena parte del sentido común, relativa a lo que hacen con nosotros las sociedades y las culturas, funciona de tal manera que ni siquiera permite considerar a esas sociedades y a esas culturas como hechos, y menos aún como hechos derivados de la praxis humana histórica. Así, como dirían algunas figuras de la tradición filosófica, el sentido común se convierte en ideología. La sociedad y la cultura, en tanto construcciones históricas, se ocultan detrás del velo del sentido común para mejor funcionar.

En vista de esto, se explica bastante bien que algunas filósofas y algunos filósofos, tal vez bastantes, hayan enfrentado mucho más que la incomprensión de sus respectivos coetáneos. El cuestionamiento del sentido común tal vez sea un paso bastante humilde si de saber acerca de la realidad se trata, pero suficiente para mostrar que ese sentido común es, en verdad, ideología que oculta los mecanismos que moldean nuestras existencias y que, no pocas veces, son más opresivos que favorables a la vida misma. Cuando la filosofía toca los límites del sentido común y lo muestra como algo históricamente construido, derivado de la praxis humana y no escrito en los cielos, los poderes de esta Tierra se vuelven contra ella. Por el contrario, es posible que, si esos poderes permanecen observando tranquilamente a los filósofos en sus tareas habituales, esos filósofos se encuentren bastante lejos de transgredir los límites de lo que ideológicamente se da por sentado. Pero, ¿estarán esos

filósofos haciendo lo que debieran, es decir, filosofía?

¿Filosofía alterada?

Algo de filosofía deben realizar esos filósofos académicos y esas filósofas académicas que estamos considerando aquí, claro. No sería justo, y tampoco sensato, concluir que nada de lo que sale de los cubículos o de los seminarios de investigación sea filosofía. Sin embargo, el sentido común académico y, hay que repetirlo, neoliberal, sigue a sus anchas por los pasillos de las facultades de filosofía y de humanidades. Pero hemos visto que, para que la filosofía sea posible, hay que develar al sentido común y mostrarlo como lo que es, como resultado de nuestra propia historia social, cultural, económica. Posiblemente, lo que sucede es que el orden académico neoliberal permite que esos curiosos filósofos interroguen seriamente algunas zonas del sentido común, pero no todas. Especialmente no las más sensibles, las que, de algún modo, terminan por sostener ese orden.

Esos puntos del sentido común académico y neoliberal, claramente hegemónico, tienen que ver con su propia naturaleza. Es decir, con su naturaleza "no natural", con su carácter de constructo que, además, proviene de organismos internacionales, siempre favorables al gran capital. Lo que esa concepción de la academia hace, entonces, es mantener a toda costa su poder ideológico, entendido como la capacidad de controlar el trabajo académico, principalmente el universitario. Esto se consigue creando subjetividades que aprendan, desde el principio, es decir, al menos desde los estudios de licenciatura, que así son las cosas y que no van a cambiar. Es más: la clave de todo

el proceso radica en conseguir que esas subjetividades no solo aprendan, por condicionamiento, a vivir en la academia así entendida, sino que deseen fervorosamente formar parte de ella y alimentar permanentemente su propio y personal estatus.

Es interesante considerar un extraño fenómeno. El orden académico del que hablamos no tendría problemas, tal vez, con la posibilidad de que alguno de sus súbditos escribiera artículos en contra de ese mismo orden, o incluso con que se realizaran coloquios y congresos que lo denunciaran. No, no los tendría siempre y cuando los filósofos académicos involucrados sigan cumpliendo con sus cuotas anuales de indicadores y *papers*. Sin embargo, el alcance de su poder se aprecia cuando caemos en la cuenta de lo poco debatido que es el tema, es decir, de que a pocas personas dentro de la academia se les ocurre cuestionar el orden académico, más allá de conversaciones un tanto deprimentes con los amigos. Y mientras algunos nostálgicos se quejan del orden que los aprisiona, ese orden ha producido ya unas cuantas camadas de filósofas académicas y filósofos académicos que no solo entienden la academia neoliberal como una suerte de ley eterna, sino también como algo que se desea, algo por y para lo cual se existe.

Pero entonces la filosofía, convertida en expresión académica en el mundo del capitalismo tardío, no es plenamente ella misma, o no es lo que tendría que ser. No puede serlo, en la medida en que pervive una zona del sentido común ideológico que parece ostentar un letrero que dice “no se toca”, pero, sobre todo, en la medida en que ese letrero se pierde cada vez más entre la niebla y las personas dejan de reparar en él. Esta filosofía parcial es, entonces, filosofía alterada: otra cosa respecto a

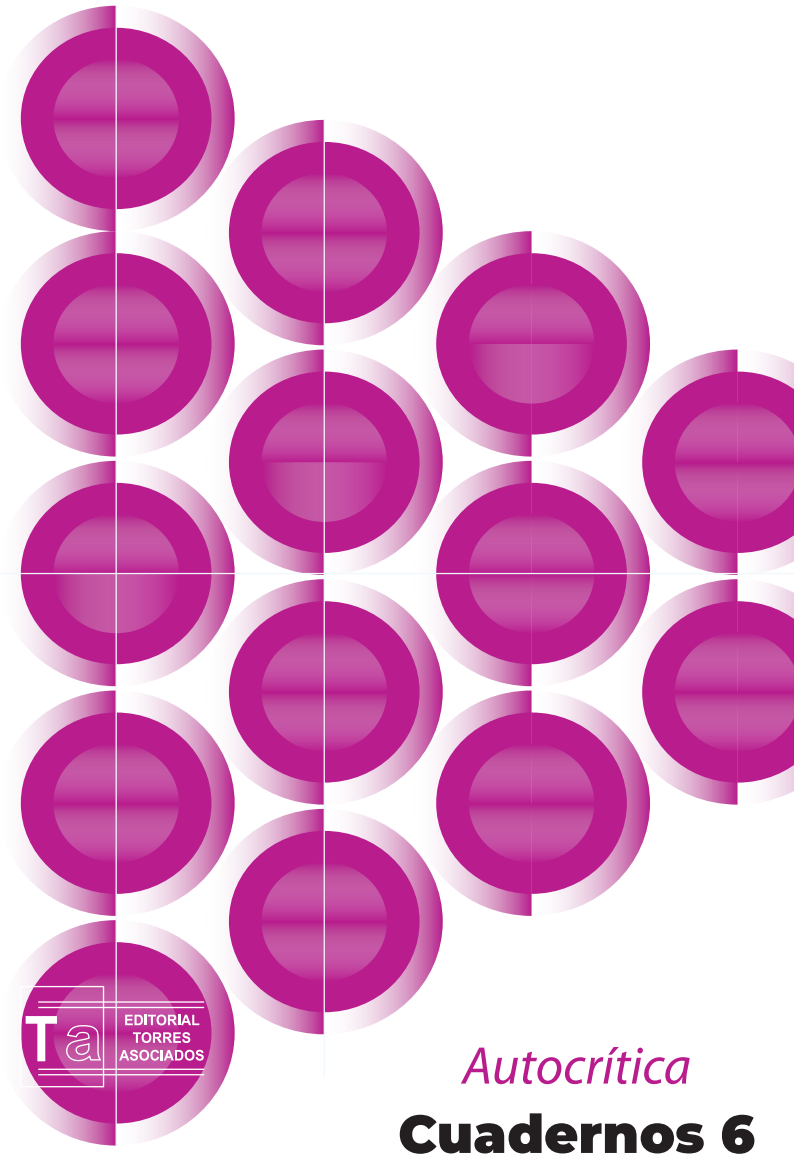
lo que dice ser cuando, en cualquier curso propedéutico para la licenciatura, el primer profesor de la mañana anuncia a las y los jóvenes aspirantes que la filosofía lo cuestiona todo. Pero, especialmente, es otra cosa respecto a lo que debiera ser cuando las filósofas y los filósofos, académicos sin remedio hoy por hoy, aceptan que el orden de las cosas no puede cambiarse, o ni siquiera se plantean que el orden de las cosas del cual forman parte está ahí, como hecho histórico, social, económico, cultural. El saber que nació para ser el más libre no puede volar demasiado lejos en esas condiciones. Tal vez se le permita brincotear un poco aquí y allá, pero la academia actual proveerá de lo necesario para que nunca escape.

¿Podemos decir que esta filosofía alterada es, por lo mismo, una filosofía alienada? Tal vez nos convenga, considérelo usted, reservar el adjetivo "alienado" o "alienada" para las conciencias, como lo hizo Hegel, o también para el trabajo, al estilo de Marx. Esto, nos parece, ayudaría a darle un poco más de fuerza a nuestra conclusión. La filosofía, como saber y ejercicio, se altera en manos de filósofas académicas y filósofos académicos alienados, vueltas extrañas y extraños a su propio trabajo, a su propia subjetividad opaca y a la realidad en general. Para evitar las alteraciones, hay que romper las alienaciones. El cómo es cuestión que ya rebasa los límites de este escrito, pero acaso imagine usted que aquí Paulo Freire podría ayudarnos: conviene pasar de un estado de conciencia prácticamente adherido al orden de las cosas, el orden académico neoliberal en este caso, a uno más problemático, capaz de preguntarse qué o quién gana, realmente, con la vigencia de la academia actual y de la filosofía en ella producida, y quién

o quiénes pierden. Las preguntas en este sentido nos recordarán la necesidad de hacer comunidad y de mirar hacia los lados para encontrarnos con muchas personas más, adentro y afuera de la academia, a quienes el mismo orden les produce diversas formas de opresión. Nos recordarán, en fin, que la filosofía ha de conservar su momento de praxis, de práctica transformadora de la realidad.

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?

GABRIEL
VARGAS
LOZANO



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 6

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?

Gabriel Vargas Lozano

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 6

Primera edición: junio 2026

© Gabriel Vargas Lozano
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

¿Qué hemos logrado con nuestra lucha por la filosofía y qué nos falta por hacer?

Gabriel Vargas Lozano[1]

Ya he publicado en un libro titulado *En defensa de la filosofía* (Ed. Torres, México, 2022, se puede consultar en www.cefilibe.org) las razones por las cuáles fundamos, Guillermo Hurtado, José Alfredo Torres y el suscrito, el Observatorio Filosófico de México (OFM) en 2008 y las luchas que dimos en conjunto con otros profesores de la enseñanza media superior y la Asociación Filosófica de México, por restablecer la filosofía en la Educación Media Superior que el gobierno de Felipe Calderón había eliminado para seguir las indicaciones de la OCDE y del Banco Mundial. También he descrito como seguimos luchando hasta ahora debido a que el presidente Andrés Manuel López Obrador, por razones desconocidas, dejó en manos de un antiguo funcionario de Calderón la reforma de la EMS, eliminando de hecho una correcta enseñanza de la filosofía al aplicar un método de transversalidad en la enseñanza que eliminaba el contenido básico de las disciplinas que tradicionalmente se enseñaban en ese nivel. Este hecho contradecía la inclusión de la filosofía y las humanidades en el artículo tercero de la Constitución como se había establecido al principio de su régimen.

[1] Observatorio Filosófico de México. Profesor investigador, UAM-I.

Desde hace mucho tiempo hasta la actualidad, la enseñanza de la filosofía ha arrastrado diversos problemas a los que aludiré luego. Por lo pronto, diré que la lucha que hemos hecho un grupo de profesores y profesoras que consideramos que la enseñanza y divulgación de la filosofía es valiosa para la sociedad , ha logrado los resultados siguientes:

- se crearon, como resultado de una iniciativa del OFM, los observatorios en el Norte (OFNOR) y en el estado de Morelos (OFMOR) que han hecho una muy buena labor;
- se estableció una página web del Observatorio, así como un canal en YouTube a cargo del Dr. Eduardo Sarmiento y de la Dra. Carmen Camarillo Gómez, quienes respectivamente han trabajado en forma muy activa;
- se formó un Comité Nacional en Defensa de la Filosofía (CONADEFI) que amplió el número de interesados en el país;
- se han organizado diversos conversatorios para tratar temas que tocan problemas de la enseñanza y la divulgación de la filosofía;
- se organizó con las autoridades de la SEP un congreso nacional sobre la filosofía en el bachillerato del siglo XXI con mucho éxito;
- se hizo una campaña para que se introdujera la filosofía en el artículo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, objetivo que se logró;
- se han publicado múltiples libros por la Editorial Torres gracias a la buena disposición de su director.

En otras palabras, se han logrado logros significativos y se ha podido conformar un grupo de colegas que les interesa la enseñanza, la divulgación y la investigación filosóficas porque comprenden su importante significado para la sociedad mexicana.

Ahora bien ¿Qué falta para que la filosofía logre cumplir su función en la sociedad?

En primer término, falta que sea bien enseñada. Aquí hay un problema que no ha podido ser resuelto en dos sentidos, por un lado, porque en las Facultades de Filosofía del país no hay una preocupación por actualizar la docencia, hecho que se ha complicado actualmente por el uso, cada vez más difundido, de la Inteligencia Artificial (IA), y por otro, en muchos Estados del país, no hay criterios para el nombramiento de profesores de filosofía, de tal manera que, imparten nuestra materia profesores que no son egresados de las Facultades correspondientes.

En segundo lugar, las autoridades han hecho caso omiso de nuestras peticiones y en especial la de incluir la enseñanza de la filosofía para niños que, como se sabe, es distinta a la que se emplea para enseñar filosofía en forma regular.

En tercer lugar, la filosofía no se divulga más allá de algunos interesados. No hay una revista regular que recoja las informaciones sobre la actividad filosófica para un público amplio; no hay programas de televisión; radio o internet regulares. Pero, además, no hay en el gobierno federal y los gobiernos de los estados, así como las universidades oficiales, programas de divulgación y estimulo para el conocimiento de problemas filosóficos.

En cuarto lugar, la filosofía no parece cumplir su función crítica en la sociedad mexicana.

Por tanto, diría que la filosofía es inexistente para el gran público,

¿Por qué ocurre esto?

A mi juicio, hay muchas razones de diverso orden que expongo en forma sintética:

- Existe en el ámbito internacional todo un movimiento del sistema capitalista que ha dado prioridad a lo tecnológico y mercadotécnico especialmente desde la década de ochenta en que se instauró el neoliberalismo. Esto se ha expresado en la educación eliminando las materias filosóficas y humanísticas de la educación bajo la falaz acusación de que son inútiles.
- Esta dinámica ha sido acentuada por la introducción de la Inteligencia Artificial que tiene aspectos positivos y negativos pero que en sus aspectos negativos implica, entre otras cosas, la transferencia del esfuerzo de pensar a una máquina. La automatización de la vida social en general debería ser un tema que debe estar investigando en forma intensiva la filosofía.
- En otro orden de cosas, la conformación del sistema ha implicado la división entre algunos países con un gran desarrollo (los que fueron cabeza de los antiguos imperios) y los dependientes en África, Asia y América Latina. Mientras los países ricos son los que fomentan la innovación, en cambio, los pobres y dependientes, están destinados a la reproducción. En el caso de la filosofía, los planes y programas de estudio de las carreras de filosofía están en su mayor parte destinados a la reproducción. Eso

no quiere decir que en nuestros países algunos colegas no busquen ser creativos, sin embargo, infortunadamente son los menos. Esta posición está vinculada a una ideología de subordinación que se implantó desde el régimen colonial. En filosofía y en ciencia, las novedades vienen de Europa o de Estados Unidos y las obras de los filósofos y filósofas que merecen ser estudiadas son de esos países.

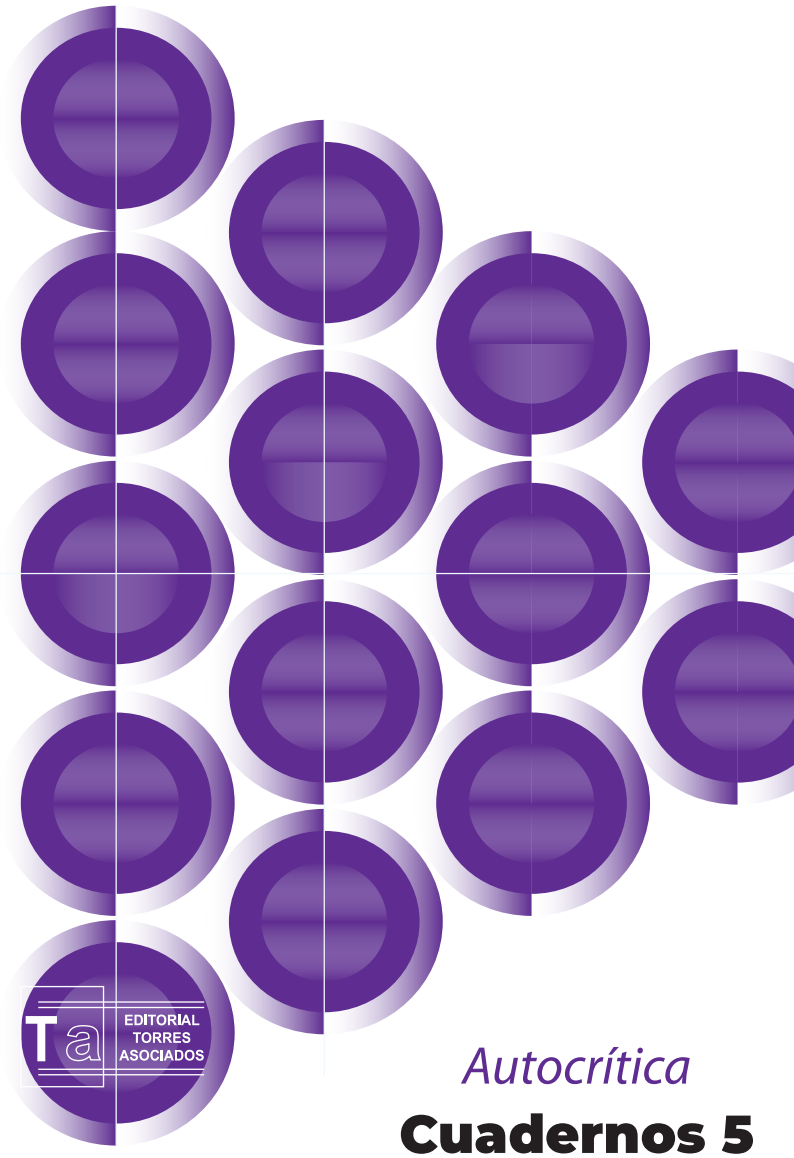
- Lo anterior está vinculado con que muchos profesores e investigadores escogen para estudiar temas muy alejados de las necesidades de la sociedad. Es obvio que tienen el derecho de estudiar preguntas metafísicas importantes de los filósofos clásicos como: ¿por qué hay ente y no más bien nada? y muchas otras que, sin duda, son significativas, sin embargo, en nuestros países en donde la mayoría de la población se encuentra en la pobreza, sufriendo la injusticia, explotación, violencia y una multitud de problemas morales, mi pregunta es si es el filósofo o la filósofa no están afectados por un dilema moral para que tomen a su cargo problemas como los señalados.

Así llegamos a un circulo vicioso: por un lado, el sistema no quiere que la gente piense y segundo, la gente que piensa no está interesada en analizar un tema como el de ¿por qué el sistema no quiere que la gente piense?

Sobre este círculo vicioso será interesante saber que consideran las y los dedicados a nuestra disciplina. Ojalá y se animen.

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

ROBERTO
CASALES
GARCÍA



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 5

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

Roberto Casales García

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 5

Primera edición: junio 2026

© Roberto Casales García
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Los peligros de la profesionalización de la filosofía en México

Roberto Casales García[1]

Queda claro, en efecto, que el contexto en el que se desarrolla la filosofía de Arendt, o la propuesta de Tocqueville y la de Kant, son contextos distintos al de México, en especial cuando nos referimos al entramado de circunstancias específicas en el que se fue gestando la profesionalización de la filosofía: no vivimos ni en la época de la Alemania nazi, ni nos encontramos en el contexto específico de la Ilustración, y mucho menos en el periodo en el que se fue consolidando la democracia norteamericana. Eso no significa, sin embargo, que sus críticas y cuestionamientos a la pasividad, a la uniformización, al despotismo y al poder tutelar, sean del todo ajenas o estériles para comprender nuestra situación actual, como si el problema de la filosofía en México consistiera burda y llanamente en hacer alusión a pensadores clásicos. De hecho, tal y como lo sostiene Hurtado, "un filósofo mexicano puede hacer suyas las preguntas que se planteaban Platón o Kant", a condición de "adoptarlas desde nuestra circunstancia", así como "los grandes filósofos siempre han tomado en cuenta su circunstancia para formular las preguntas y las respuestas en las que fundaron sus sistemas"[2]. El problema de fondo se presenta, en mi opinión, cuando los

[1] Doctor en filosofía por la UNAM. Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la UPAEP.

[2] Cf. Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, p. 43.

profesionales de la filosofía en México, en su afán de responder a criterios y exigencias ajenas al quehacer mismo de la filosofía, terminan por someterse a cierto tipo de estructuras de carácter tutelar[3].

A pesar de que "nuestra situación, comparada con la de los filósofos latinoamericanos de hace un siglo, es privilegiada", ya que, aunque hemos perdido "visibilidad e influencia", hemos ganado "concentración y rigor"[4], el proceso de profesionalización de la filosofía en México no siempre, o al menos no en todos los casos, ha respondido a aquella *originariedad* y *solidez* de las que habla

[3] Una de las consecuencias de someter a la filosofía a este tipo de estructuras, a mi parecer, es que se corre el peligro de reducir el quehacer filosófico, la investigación, a cuestiones meramente exegéticas, como si lo genuinamente filosófico fuese discutir sobre el estatuto ontológico de la materia prima en Aristóteles o Leibniz y no el problema de la desigualdad en México. Con esto no quiero decir que no debamos estudiar lo primero, así como tampoco quiero decir que sea algo filosóficamente irrelevante: necesitamos buenos exegetas que nos ayuden a comprender a los clásicos. Pero tampoco debemos caer en el extremo de hacer de la exégesis la principal fuente de nuestras disquisiciones filosóficas, que es lo que nos reclama la hiperespecialización, tal y como señalaré adelante. El problema no es que existan aristotélicos, kantianos, leibnizianos o marxistas, el problema es que éstos se limiten a problemas de exégesis, como si el pensamiento de los clásicos no nos interpelara en la actualidad, ni nos permitiera abordar las problemáticas actuales.

[4] Hurtado, G., "Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina", en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, p. 74

Hurtado[5]. Con esto no quiero decir, de ninguna forma, que no existan actualmente en México, o que no hayan existido en generaciones anteriores, profesionales de la filosofía que incidan en los problemas específicos del país, atendiendo a nuestras circunstancias concretas y a nuestras necesidades, para lo cual tenemos ejemplos notables como los de Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, Paulette Dieterlen, Juliana González, etc., así como también contamos con ejemplos que nos anteceden como el de Villoro, Zea, Caso, Vasconcelos, etc.[6] Mi crítica, que tiene más un tono de autocrítica, se centra, más bien, en todos aquellos profesionales de la filosofía en México que, absorbidos por la serie de exigencias del mundo académico, con todos sus formalismos y sus vicios, incurren en una suerte de uniformización y pasividad que los vuelve ajenos a la realidad social del país, dando la impresión, como dice Hurtado, de que "mientras más avanza la profesionalización, más se pierde en impacto social"[7].

Es claro que la filosofía no puede ni debe constreñirse al ámbito de lo político, como si la política fuera "la única actividad inherentemente filo-

[5] Cf. Hurtado, G., *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, pp. 43-44.

[6] En su texto "La función de la filosofía en México", Mauricio Beuchot nos presenta una breve semblanza histórica de cómo la filosofía en México tradicionalmente ha incidido en el ámbito político y social, lo cual nos permite no sólo contextualizar esta (auto)crítica, sino también matizarla (véase: Beuchot, M., "La función de la Filosofía en México", en: *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?*, México: Torres Asociados, 2008, pp. 54-62).

[7] Hurtado, G., "Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina", p. 75.

sófica”[8] –tesis que Arendt le adscribe a Marx-, pero esto tampoco significa que debamos seguir inmersos en nuestra pasividad, donde la filosofía en México se vuelve cada vez más “irrelevante desde el punto de vista político y social”[9]. A reserva de que esto último se puede y debe matizar para hacerle justicia a las academias de filosofía en México, donde, reitero, encontramos casos notables de filósofos que inciden en el ámbito propio de la acción, no deja de ser bajo el número de profesionistas de la filosofía que tienen realmente alguna relevancia en este ámbito. Esto se debe, entre otras muchas cosas, a la serie de exigencias académicas que tanto las universidades como el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), en su afán de medir todo bajo criterios uniformes, terminan por imponer a cada uno de sus miembros. Claro es que uno puede no pertenecer ni a uno ni a otro, pero en un país donde las condiciones económicas y laborales son del todo precarias, más para aquellos profesores e investigadores que no cuentan con una plaza fija, y donde la investigación tiende a ser constantemente mitigada y minusvalorada de múltiples formas, ser un investigador independiente no se presenta como la mejor alternativa. Si a esto le sumamos las condiciones en las que usualmente se desarrolla la investigación en el país, nos encontramos con un panorama un tanto desolador, el cual no deja muchas opciones a los intelectuales mexicanos: de ahí que muchos de los investigadores y académicos, incluyendo a los filósofos, se vean en la necesidad de ajustarse a esas exigencias.

[8] Arendt, H., “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, trad. Cañas, E. y Birulés, F., México: Paidós, 2016, p. 129.

[9] Hurtado, G., “Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina”, p. 76.

Aunque esto último es algo que se extiende más allá de los profesionales de la filosofía, tiendo a creer que el tipo de exigencias y criterios uniformizantes que suponen este tipo de sistemas de incentivos, tiende a ser peculiarmente nocivo para la filosofía. Una de las razones para sostener esto último radica en que este tipo de sistemas tutelares, que generan una falsa apariencia de libertad, obligan a los profesionales de la filosofía "a especializarse de manera cada vez más temprana y más estrecha"[10]. Se trata de una hiperespecialización, por tanto, que nos coacciona a enfocarnos prioritariamente en una sola línea de investigación, bajo la creencia de que, cuanto más especializada sea nuestra investigación, más consolidada es. Si a esto le sumamos un sistema que privilegia la sobreproducción o, mejor dicho, la evaluación cuantitativa sobre la cualitativa, tenemos como resultado no sólo la génesis de un sinfín de prácticas viciosas usadas para inflar el currículo[11], sino también un cierto frenesí por estar publicando todo el tiempo, incluso cuando lo publicado no sea de la mayor calidad posible –el famoso "publish or perish"–. Detrás de esta fuerte tenden-

[10] Hurtado, G., "Hacia una filosofía *para* la democracia en América Latina", p. 75.

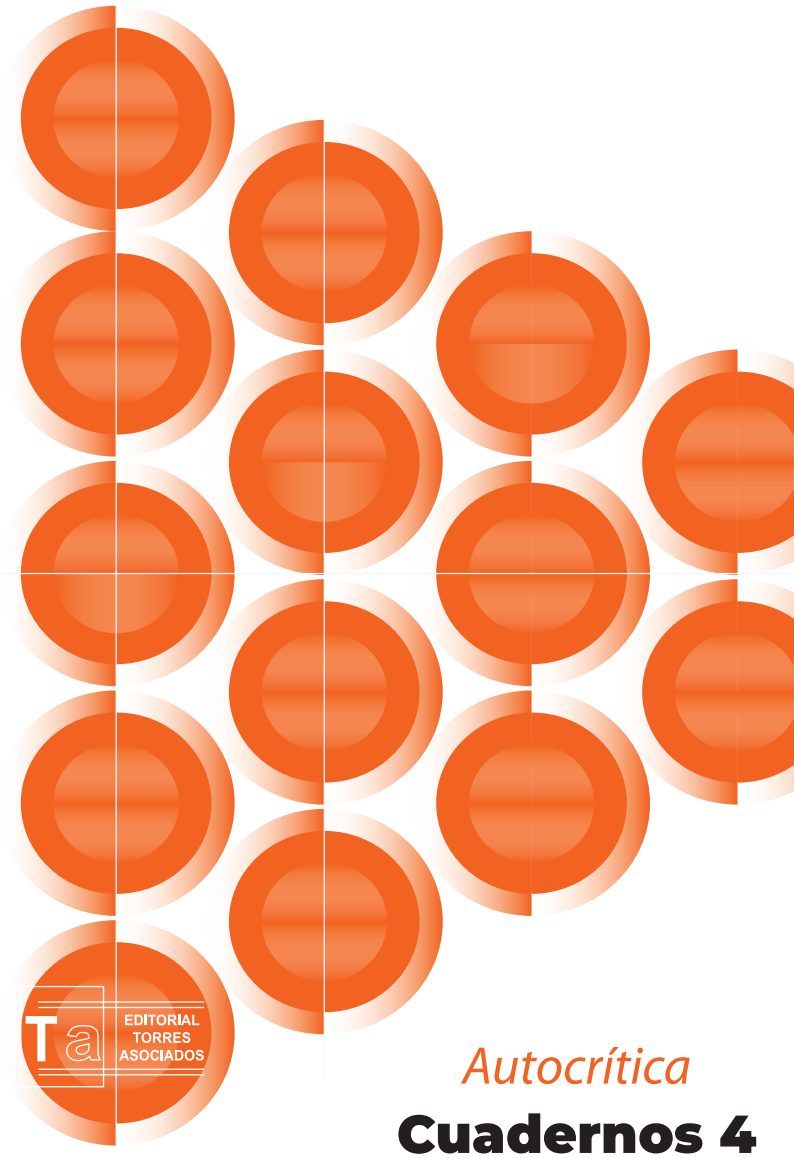
[11] En un trabajo de 2018, "Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista", advertí que uno de los peligros de someter la investigación bajo criterios específicos del mercado, reside, por un lado, en priorizar la cantidad sobre la calidad y, por otro, en convertir la academia en una mera fábrica de egos (véase: Casales, R., "Universidad y mercado: el humanismo ante una cultura consumista", en: Robles, C., Sánchez, R. y García, M.C. (coords.), *Perspectivas fenomenológicas sobre la cultura. Ensayos críticos*, México: Del Lirio, 2018, pp. 256-257).

cia a la sobreproducción de escritos que, por diversas razones, muy pocos leerán, se esconde también la propensión a creer que un paper o un artículo tiene un mayor grado de especialización que un libro y que, por tanto, debiéramos erigirlo como el modelo paradigmático de escritura filosófica.

A pesar de que este modelo puede funcionar, y de hecho funciona, para otro tipo de disciplinas o ciencias, como la medicina –donde es raro que se publiquen grandes tratados como los de Hipócrates–, en el caso de la filosofía difícilmente podremos decir que un artículo sobre la *Metafísica* de Aristóteles tiene la misma profundidad y riqueza que ésta. No es que no se pueda hacer filosofía a través de artículos o paper's, pero privilegiar su escritura por considerarlos de mayor valor que un libro, que es siempre más complejo y más laborioso, me parece un despropósito. Claro que habrá quien diga que no todos los libros tienen ni los mismos filtros de calidad ni el mismo rigor de una revista, pero esto mismo es algo que ocurre con las publicaciones periódicas, cuyos procesos de evaluación no siempre son los más objetivos, ya que, así como existen evaluadores que son sumamente cuidadosos y se toman realmente en serio su labor, también hay otros que no. Además, por más elaborado que esté un artículo, el nivel de profundidad que éste puede alcanzar es siempre mucho más delimitado que un libro, para lo cual basta ver las restricciones en el número de palabras que éste puede tener, algo que en la actualidad tiende cada vez más a reducirse. Uno no puede esperar que un artículo sobre el idealismo trascendental de Kant tenga la misma profundidad y el mismo nivel de reflexión que la *Crítica de la razón pura*.

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias

JACOB BUGANZA



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 4

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias

Jacob Buganza

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 4

Primera edición: junio 2026

© Jacob Buganza
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Del todo a la parte: sobre la hiper-especialización filosófica y sus consecuencias

Jacob Buganza[1]

La filosofía nació con la pretensión de abrazar la totalidad del ser: no un sector de lo real, sino lo real en cuanto tal, con todos sus planos y estratos, desde los principios más universales hasta las determinaciones más concretas. Esta vocación omnicomprensiva no era, en los grandes sistemas de la tradición, una ambición desmedida, sino la consecuencia lógica de una disciplina que se constituye precisamente por la radicalidad de su pregunta. Aristóteles la llamó filosofía primera y la definió como el saber que considera al ente en cuanto ente, sin restricción alguna de dominio; no el ente físico, que es objeto de la filosofía natural, ni el ente cuantificable, que es objeto de la matemática, sino el ente simplemente en cuanto es, con todas las propiedades y principios que le convienen por el solo hecho de ser. Esta definición no era un punto de partida arbitrario, sino el reconocimiento de que hay una pregunta que ninguna ciencia particular puede formularse a sí misma sin salir de sus propios límites, y que esa pregunta es precisamente la filosófica. Tomás de Aquino recibió ese legado y lo profundizó hasta convertirlo en el andamiaje intelectual desde el que era posible interrogar simultáneamente la naturaleza, el hombre, la moral y Dios, sin que ninguno de estos planos quedase desconectado de los demás, pues todos ellos participan del ser y

[1] Doctor en filosofía. Profesor investigador de la Universidad Veracruzana.

sólo desde el ser pueden ser comprendidos en su unidad. El filósofo medieval no era, en este sentido, un enciclopedista que acumulaba saberes heterogéneos: era un pensador que veía en la unidad del ser el principio que confería unidad a todos los saberes, y cuya tarea consistía precisamente en mantener visible esa unidad frente a la dispersión inevitable de los conocimientos particulares. Incluso en la modernidad, cuando la metafísica comienza a ser cuestionada en sus fundamentos, los grandes sistemas conservan esa aspiración totalizante: Descartes construye una *mathesis universalis* que aspira a ordenar todo el saber humano desde un único principio cierto; Leibniz elabora una monadología que pretende dar cuenta del ser en todos sus niveles, desde la materia hasta Dios; Kant traza los límites de la razón pura precisamente para establecer el mapa completo del conocimiento posible; Hegel convierte la historia entera del espíritu en el despliegue necesario de una lógica que abraza todo lo real.

En todos ellos, el filósofo se siente responsable de la arquitectura completa del saber, no de una habitación aislada dentro de ella. Empero, el ejercicio contemporáneo de la filosofía ha ido abandonando, de modo paulatino y quizás inadvertido, esa pretensión originaria, para recluirse en un género de saber que nos parece legítimo llamar, como hacíamos en el Prólogo a nuestro trabajo *Lineamientos de ética en el periodo patrístico* a propósito de un trabajo sobre Orígenes Alejandrino, hiper-especialización: el filósofo de hoy se consagra a un autor, o a una corriente, o a un aspecto delimitado del filosofar, por ejemplo, la teoría del conocimiento, la metafísica de la mente, la filosofía del lenguaje, la ética aplicada, y en ese recinto construye su competencia, traza sus fron-

teras y establece sus interlocutores. Lo que en otro tiempo era el punto de partida de la reflexión (la pregunta por el ser en cuanto tal) ha pasado a ser, en el mejor de los casos, un tema entre otros, y en el peor, una cuestión que se declara superada o insoluble antes de haberla planteado con seriedad. El resultado es un panorama intelectual en que conviven múltiples saberes filosóficos que rara vez se hablan entre sí, y en que la pregunta por el todo ha sido silenciosamente sustituida por la pregunta por la parte, sin que nadie, en apariencia, haya tomado la decisión de efectuar esa sustitución ni se haya hecho responsable de sus consecuencias.

No pretendemos afirmar que tal proceder carezca de valor. La hiper-especialización posee, en efecto, virtudes que sería ingrato desconocer, y la primera de ellas es la que podría llamarse justicia hermenéutica: la que consiste en no maltratar a un pensador reduciéndolo a una fórmula escolar, en tomarse el tiempo de leer sus textos con la lentitud y la atención que exigen, en distinguir lo que el pensador dice de lo que sus comentadores han dicho que dice, y en restituir a cada posición la complejidad que una lectura apresurada le habría negado. Gracias a esta forma de rigor es posible distinguir los matices que separan a Kant del neokantismo, o a Heidegger de sus epígonos, o a Tomás de Aquino del tomismo de manual; y sin esa distinción, la historia de la filosofía no sería sino una galería de hipérboles.

La especialización permite, además, que el diálogo filosófico gane en precisión: cuando dos interlocutores comparten el conocimiento detallado de un corpus, sus desacuerdos pueden formularse con una exactitud que la discusión general no suele alcanzar, y esa exactitud no es un lujo, por así decir, académico, sino la con-

dición para que el debate produzca algo más que la mera reiteración de posiciones previas. Hay, asimismo, una dimensión acumulativa del saber filosófico que la especialización hace posible: el conocimiento de los textos, de las fuentes, de las tradiciones de interpretación y de los problemas que cada una ha heredado de la anterior no puede ser sustituido por ninguna intuición genial, y quien pretende filosofar sin ese conocimiento corre el riesgo de reinventar, con gran esfuerzo y escasa fortuna, lo que otros han pensado con mayor precisión hace siglos.

En este nivel, la hiper-especialización es, sencillamente, un signo de madurez académica, comparable a la que en cualquier otra disciplina científica exige que quien investiga domine el estado de la cuestión antes de proponer una solución, y sería tan necio condenarla en bloque como lo sería ignorar sus limitaciones. Empero, cabe añadir que esta misma dinámica ha tenido un coste que no siempre se pondera con suficiente atención: la progresiva pérdida de los géneros filosóficos que, durante siglos, hicieron posible que la filosofía llegase más allá del gremio. El ensayo, el opúsculo, el diálogo, la meditación, la epístola, géneros cultivados con igual rigor y mayor vitalidad por Platón, Pascal, Montaigne o Leibniz, han sido desplazados por el artículo académico como única forma de producción filosófica reconocida, lo que ha empobrecido no sólo la expresión, sino la misma capacidad de la filosofía para pensar en grande, pues ciertos problemas (los más radicales, los que atraviesan la existencia entera) no se dejan encerrar en los límites de un argumento técnicamente impecable de ocho mil palabras con bibliografía actualizada.

El problema surge, a nuestro juicio, cuando la especialización deja

de ser un método y se convierte en una frontera, esto es, cuando el perito en una tradición no sólo la conoce con profundidad, sino que la convierte en el único horizonte desde el cual le parece legítimo plantear y responder cualquier pregunta filosófica. La hiper-especialización genera, casi por necesidad lógica, exclusividad: quien se ha formado íntegramente en una corriente tiende a juzgar toda cuestión desde los recursos conceptuales de esa corriente, a ignorar o a descalificar lo que no cabe en sus categorías, y a perder de vista que la pregunta filosófica originaria es irreducible a los límites de cualquier escuela. Esta exclusividad se manifiesta de maneras diversas, no todas igualmente visibles. La más llamativa es la que podría denominarse "imperialismo categorial": la tendencia a tratar los conceptos de una tradición particular como si fuesen los únicos instrumentos filosóficamente legítimos, de guisa que una pregunta formulada en el vocabulario de otra tradición no se responde ni se refuta, sino que simplemente se descalifica por no haber sido formulada en los términos correctos. Pero hay una forma más sutil y quizás más dañina de exclusividad, que es la que resulta de la pérdida progresiva del asombro filosófico: el especialista que lleva años trabajando sobre un corpus determinado conoce tan bien las respuestas disponibles dentro de ese corpus que ha dejado de sentir la pregunta como pregunta, y lo que en otro tiempo fue una interrogación viva se ha convertido en un problema técnico cuya solución es cuestión de competencia y no de genuina perplejidad intelectual. De esta suerte, el experto en un filósofo puede volverse, paradójicamente, el menos capacitado para filosofar, en la medida en que ha cambiado la radicalidad

de la pregunta por la pericia en una respuesta parcial.

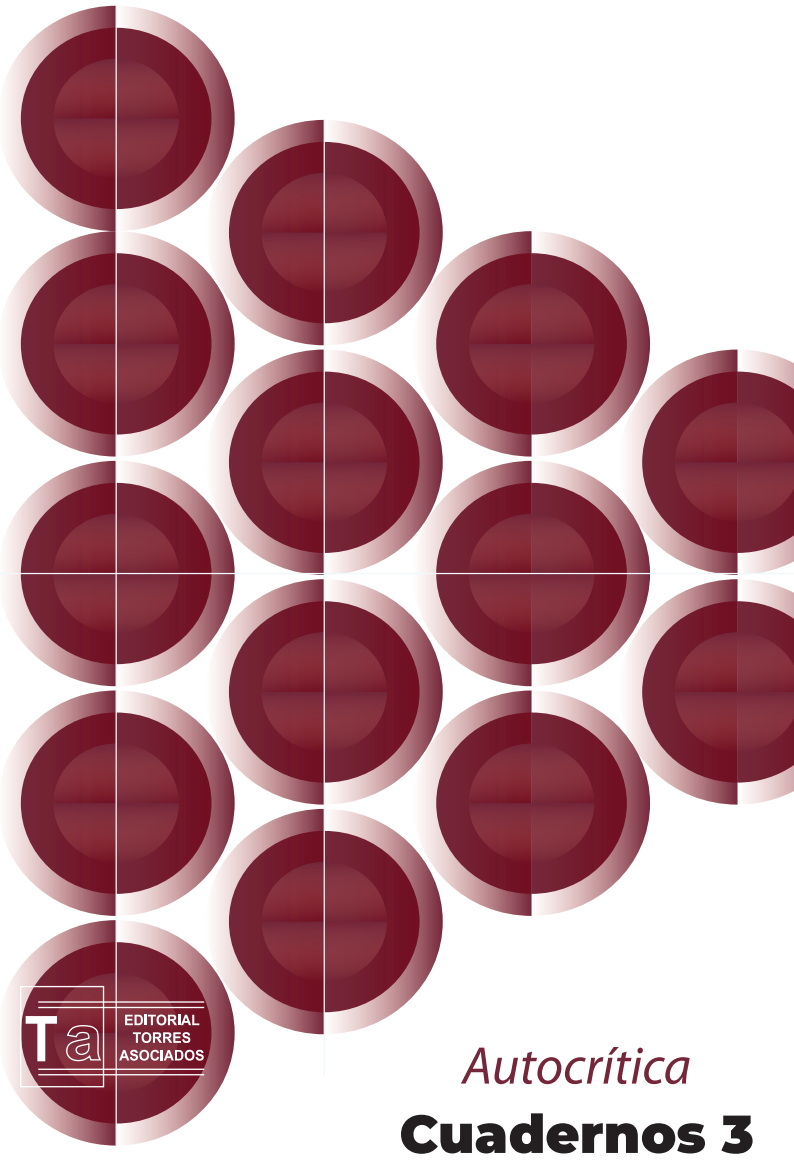
Esta exclusividad tiene, además, una dimensión institucional que agrava considerablemente el problema: los sistemas de evaluación académica, los criterios de publicación en revistas especializadas, los índices de impacto y los propios programas de formación doctoral reproducen y refuerzan la lógica de la hiper-especialización, de modo que el filósofo que pretende mantener la visión de conjunto se expone a ser juzgado como superficial por los especialistas de cada área que atraviesa. El resultado de este proceso es la figura que podríamos llamar el filósofo burocratizado: aquel que ha interiorizado tan completamente las exigencias del sistema (publicar sin pausa, ajustarse a los formatos, justificar su producción ante instancias de evaluación) que ha terminado por confundir el cumplimiento de esas exigencias con el ejercicio mismo de la filosofía, de modo que filosofar y acreditar se han vuelto, para él, una sola y la misma actividad. En esto, parece, estamos todos los filósofos "profesionales" encerrados. En efecto, lo que en otro tiempo era una vocación, una forma de vida orientada por la pregunta radical, que es lo que nos ha hecho interesarnos por la filosofía, se ha convertido en una profesión orientada por la producción de resultados evaluables; y la filosofía, reducida a ese recinto, corre el riesgo de convertirse en lo que algunos de sus críticos más lúcidos han llamado un academicismo: una práctica que ha renunciado, quizás sin advertirlo, a regresar a la caverna, y que se ha instalado cómodamente en la luz exterior sin sentir ya la obligación de comunicarla a quienes permanecen adentro.

El resultado, a la postre, no es sólo una filosofía más modesta en

sus pretensiones, sino una filosofía que ha olvidado por qué nació: una disciplina que comenzó preguntando por el ser en cuanto tal y que ha terminado, en no pocos casos, preguntando únicamente por lo que tal o cual autor dijo sobre lo que otro autor dijo, en un regreso al infinito de comentarios sobre comentarios que sustituye la pregunta original por su historia, y la filosofía por su arqueología. Si la vocación originaria de la filosofía era, como se ha dicho, la visión de conjunto de todos los planos del ser, la tarea de la autocrítica filosófica consiste hoy, entre otras cosas, en preguntarse si esa vocación puede recuperarse sin ingenuidad, esto es, sin renunciar al rigor que la especialización ha conquistado, pero sin sacrificar tampoco la pregunta radical que le da a la filosofía su razón de ser.

Panfleto contra nuestra filosofía académica

GUILLERMO
HURTADO



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 3

Panfleto contra nuestra filosofía académica

Guillermo Hurtado

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica

Cuadernos 3

Primera edición: mayo 2026

© Guillermo Hurtado
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Guillermo Hurtado[1]

La dictadura del *paper*

En el siglo anterior la filosofía en Hispanoamérica se profesionalizó como en el resto del mundo. Los filósofos de nuestros países dejaron de ser abogados, generales, sacerdotes, novelistas o periodistas que hacían filosofía en sus ratos libres, para convertirse en profesionales certificados consagrados de tiempo completo a la disciplina dentro de una institución académica.

La estrategia de profesionalización de la filosofía iberoamericana la alejó de la literatura y la acercó a la ciencia. Esta táctica resulta intrigante, ya que, hasta el día de hoy, nuestra literatura ha sido más exitosa que nuestra ciencia. Sin embargo, esa consideración no detuvo el proceso de profesionalización, que se calcó del que tuvo lugar en otros países.

Para ser admitido al gremio filosófico, el aspirante debe escribir una gruesa tesis. En 1903, William James se quejaba de la exigencia del doctorado para reconocer la capacidad de alguien de pensar filosóficamente, pero hoy en día nadie pondría en duda ese requisito. La prosa de la tesis de filosofía debe tener la aridez de las ciencias. El director obliga a su pupilo a eliminar cualquier recurso retórico mal visto por la academia. Para consolarlo, quizá le diga que cuando se gradúe podrá escribir como quiera, pero eso es falso. Ni siquiera los

[1] Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, exdirector del mismo y cofundador del Observatorio Filosófico de México. Autor de numerosos libros sobre la filosofía en Bertrand Russel y la historia de las mentalidades en México.

profesores definitivos tenemos carta blanca. Las instituciones en las que laboramos exigen que publiquemos sin parar artículos en revistas especializadas.

Aunque los libros siguen teniendo prestigio, han dejado de ser la unidad de medida de la labor académica. Si las universidades son como fábricas de conocimientos, los profesores somos como obreros cuya tarea es producir artículos. Aunque se toleran escritos en otros géneros, por ejemplo, reseñas o prólogos, éstos valen menos que los artículos, llamados sin recato "papers", así, en inglés, para enfatizar que lo que se busca es imitar en esto, como en tantas otras cosas, a los anglosajones.

No tengo nada en contra del artículo; es un excelente medio para comunicar los resultados de la investigación científica. Lo que me inquieta es que la insistencia con la que los administradores lo promueven asfixia la creatividad de la filosofía en lengua española.

La dieta filosófica se ha vuelto desesperadamente monótona. El ensayo, el opúsculo, la epístola, la meditación, el diálogo y la autobiografía, géneros cultivados por Platón, Pascal, Montaigne y Leibniz, han sido desterrados de la filosofía académica. Lo mismo le ha sucedido a otros géneros como el sermón, la disertación, el discurso, el alegato, la sentencia, el panfleto y el manifiesto, sin los cuales no se entendería la historia intelectual de Occidente. Y todos los géneros literarios, como el aforismo, el poema, la fábula, la obra de teatro, el cuento y la novela, en los que escribieron filosofía autores como Parménides, Voltaire, Nietzsche y Sartre, ya tampoco se consideran formas del trabajo serio en filosofía.

En la retórica clásica se llama *decorum* al ajuste que debe haber

entre lo que se dice –y cómo se dice– con quienes lo escuchan –y cómo lo escuchan–. Si se reglamenta que la filosofía debe ser escrita por especialistas para que la lean otros especialistas, quizá podría aceptarse que el artículo académico es el género ideal para cumplir con esa finalidad. Si se regula que la filosofía debe escribirse sólo para avanzar en el conocimiento, aunque sea un milímetro, igual podría concederse lo anterior. Pero ésos no son ni pueden ser los únicos fines de la filosofía. Hay otros de no menor decoro. Uno de ellos, por ejemplo, es la pretensión de cambiar nuestras vidas por medio de un autoexamen. Cuando esto se busca al hacer filosofía quizá sea más apropiado escribir una novela en vez de un artículo.

No es sólo nostalgia lo que me hace resistir a la dictadura del *paper*. Pienso que es falso que para imprimirle un carácter científico a la disciplina estemos obligados a escribir artículos, y también considero que debe cuestionarse que la filosofía deba ser científica en la manera tan estrecha en la que se acepta hoy en día.

No dejo de reconocer que la profesionalización de la filosofía ha impulsado a la disciplina como nunca antes. Volver atrás parece imposible. Los frutos de ese régimen son abundantes y, algunos, excelentes. Sin embargo, desde que se impuso el sistema de profesionalización, la filosofía en lengua española ha perdido creatividad, riqueza expresiva y donaire.

La escritura filosófica

A mis alumnos les enseño que la claridad, la precisión, el rigor, la concisión y la objetividad son virtudes de la escritura filosófica. Sin embargo, también les advierto que debemos

tener cuidado de no convertir esas virtudes en fetiches, es decir, en normas ciegas y tiránicas.

"La claridad es la cortesía del filósofo", decía José Ortega y Gasset. Muy bien, pero ¿en qué consiste ser claro? Según Quintiliano, la claridad puede ser contraria de la oscuridad y de la ambigüedad. Es por ello que un texto puede ser oscuro aunque no sea ambiguo. Hay temas filosóficos con tanto fondo que resultan oscuros por naturaleza. Por otra parte, no siempre se ha considerado a la oscuridad como una descortesía. Gracián afirmaba que la mejor escritura debía ser profunda y, por ello, que no podía dejar de tener una pátina de oscuridad que, además, le brindara un toque de elegante gravedad. Es difícil imaginar que el conceptismo barroco vuelva a estar de moda. Sin embargo, habría que tener cuidado de no confundir la claridad con la parquedad, la llaneza o el simplismo, que no son atributos de la mejor escritura filosófica.

Se pide a los filósofos que usen las palabras exactas y cuiden que sus argumentos sean correctos. Alfonso Reyes le decía a José Vasconcelos: "Debo hacerte dos advertencias (...): Primera. Procura ser más claro en la definición de tus ideas filosóficas (...) Segunda. Pon en orden sucesivo tus ideas: no las incrustes la una en la otra". Estos consejos son sensatos, pero muestran una incomprensión de Reyes del estilo de Vasconcelos. Lo que pretendía el filósofo era que sus escritos sacudieran a sus lectores, que latieran al compás de su corazón e incluso al ritmo del universo.

Es correcto que se le pida a un filósofo que sea claro, preciso y riguroso en sus escritos. Pero ni la claridad ni la precisión ni el rigor bastan para que un texto filosófico sea valioso y perdurable: hay filosofía clara-

mente mediocre, puntualmente aburrida y rigurosamente falsa.

La ambigüedad tiene otras complicaciones. A veces no puede eliminarse porque nos faltan las palabras. Otras veces, cuando por fin encontramos el vocablo que se ajusta a lo que queríamos expresar, nos damos cuenta de que en el proceso se perdió algo relevante. El problema de la desambiguación consiste en que cuando aislamos un significado de un término polisémico se gana precisión pero se pierde matiz. Esta es una de las razones por las que los filósofos tienen tanta dificultad para entenderse entre sí y no digamos ya para ponerse de acuerdo. Casi siempre, cuando un filósofo le dice a otro: "Ah, lo que quieres decir es ...." y usa otras palabras, se realiza un deslizamiento semántico que no deja satisfecho a uno de los interlocutores.

¿Y qué decir sobre la concisión? ¿Por qué aceptar un texto de mil palabras cuando se podría decir lo mismo con quinientas? No es tan sencillo o, por lo menos, no lo es en la filosofía. Hay ocasiones en las que hay que repetir una y otra vez una idea para que sea comprendida en su plenitud. Cada vuelta que damos alrededor de ella nos permite asimilarla mejor. Las ideas son como las personas: hay que conocerlas en diferentes aspectos y bajo distintas luces para entenderlas cabalmente. En la filosofía no siempre es preferible decir algo en quinientas palabras que en mil.

Paso ahora a la objetividad. Se la puede entender como la fidelidad a los hechos indispensable para la búsqueda de la verdad; pero también como des-subjetivación, es decir, como la eliminación de toda huella del autor. Esta tendencia ha sido fomentada por las políticas editoriales de las revistas de filosofía. Si uno toma cualquiera de esas revistas ob-

servará que la uniformidad estilística en los artículos es casi completa.

En resumen: la claridad, la precisión, el rigor, la concisión, y la objetividad son virtudes de la prosa filosófica, pero no son condiciones necesarias o suficientes de la gran filosofía; es decir, de aquella que descubre, asombra, libera, sacude y conmueve.

Adiós al español

En el siglo XX se repetía la especie de que el idioma español no era idóneo para hacer filosofía. El pensamiento más profundo, se decía, requiere idiomas más maduros y más nobles, como el griego clásico o el alemán. Uno de los promotores de esta bobada fue Martín Heidegger, llamado, sin metáfora ni ironía, el filósofo de la Selva Negra.

Ese dogma se dejó sentir en Iberoamérica. Recuerdo haber leído gruesas disertaciones en las que el autor se sentía obligado a salpicar su texto con cientos de palabras en griego o en alemán. Se entiende que en un estudio acerca de un filósofo clásico o extranjero se usen vocablos en sus idiomas para explicarlos mejor, pero cuando el autor de un ensayo no se ocupa de un filósofo de la antigüedad o de la vecindad y es incapaz de escribir filosofía en su idioma porque la piensa un menjurje de vaya usted a saber qué tantos idiolectos, el resultado es un champurrado intragable.

Lo que me inquieta es un nuevo dogma que reniega del idioma español.

Le debemos a Gonzalo Rodríguez-Pereyra, filósofo argentino radicado en Oxford, haber sido el primero en defender sin pelos en la lengua la posición de que los filósofos de América Latina deberíamos publicar nuestras investigaciones en inglés

(*Crítica*, Vol. 45, No. 133, pp. 83-90). La idea es que, tal como sucede en las ciencias duras, no importa el idioma en el que se compartan los resultados, siempre y cuando se alcance el mayor número de lectores de calidad. Ese idioma es hoy por hoy el inglés, mañana podría ser el chino.

Las razones de Rodríguez-Pereyra son compartidas por la mayoría de mis colegas que se dedican a la filosofía analítica. Por ejemplo, los estudiantes de posgrado de mi Instituto organizan seminarios en inglés para fortalecer su manejo técnico de esa lengua. Ellos consideran que ese idioma es una herramienta indispensable para ingresar al "mundo académico internacional". No sé si todos ellos aspiran trabajar en el extranjero, pero resulta obvio que piensan que aunque laboren en México están obligados a escribir en inglés para convertirse de manera plena en *filósofos profesionales*.

¿Cómo llegamos a pensar que hay que escribir en inglés para ser un filósofo serio?

En el siglo anterior todavía existía el prejuicio de que la filosofía era algo que venía de allende las fronteras. La misión del filósofo latinoamericano era aprender lo que se hacía en la metrópoli y darlo a conocer entre sus compatriotas. En varios de sus escritos, Carlos Pereda ha descrito con agudeza dos modalidades de esta condición: el "afán de novedades" y el "fervor sucursalero". Los académicos de nuestros países son ávidos consumidores de las ideas que llegan del exterior; esto lo saben las editoriales que publican más traducciones que obras originales. Es así que algunos académicos emprendedores construyen sucursales de las escuelas filosóficas foráneas que luego administran como pequeños feudos.

Se podría responder que aquella descripción de la filosofía académica en nuestros países está superada. Lo que ahora quieren los filósofos más jóvenes ya no es sólo perseguir novedades ni fundar sucursales sino ser jugadores registrados en el circuito internacional.

Estiremos la analogía deportiva para comprender el escenario. Obsérvese que la cancha central se encuentra en el extranjero. Los jugadores de mayor prestigio, los árbitros más reconocidos, los principales patrocinadores y los directivos de las asociaciones todos están fuera. Lo que se anhela es que la modesta liga local sea reconocida o, por lo menos, que se otorguen invitaciones a los mejores jugadores nativos para que puedan incorporarse a alguno de los equipos de la metrópoli.

Si se concede que la filosofía es una práctica internacional entendida de esa manera, entonces el inglés se vuelve una condición necesaria para practicarla. La situación ahora es peor que cuando imperaban el afán de novedades y el fervor sucursalero. Antes bastaba con la *traducción* al español; ahora se impone el *abandono* del español.

Las consecuencias de este divorcio lingüístico de la filosofía y del resto de nuestra cultura, en especial de las humanidades y las letras, son muy graves.

No pretendo que los filósofos hispanoamericanos nos aislemos del mundo. La internacionalización académica es enriquecedora. Tampoco sostengo que no debamos manejar otros idiomas. Dominar el inglés es algo estupendo en nuestros días. Lo que resulta inaceptable es suponer que para ser un filósofo respetable uno deba dejar de escribir en español.

Una filosofía deshistorizada

En el primer tercio del siglo anterior la filosofía mexicana cobró plena conciencia de su historicidad y procedió a historiarse a sí misma. Esta corriente tuvo entre sus figuras principales a autores como Samuel Ramos, Leopoldo Zea, José Gaos, Luis Villoro y Miguel León Portilla

Estos pensadores se enfrentaron a un doble olvido de la filosofía mexicana. El primero de ellos era la ausencia de la filosofía mexicana en la llamada historia de la filosofía universal. Esta omisión era efecto del inveterado prejuicio que ignoraba toda la producción filosófica mexicana –y, en general, iberoamericana– por el simple hecho de no venir de Francia, Alemania o Inglaterra, los tres centros hegemónicos de la filosofía. El segundo olvido consistía en la funesta adopción de ese prejuicio por los propios filósofos mexicanos. Para ellos, el estudio de la historia de la filosofía en México era una tarea estéril, casi vergonzante. La verdadera historia de la filosofía, suponían, había sucedido en sitios remotos: las plazas de Atenas, las universidades medievales, los salones parisinos.

En respuesta, los autores citados se dieron a la tarea colectiva de hacer una filosofía de la historia de la filosofía mexicana y, a la vez, una historiografía de ella. La primera actividad consistió en una reflexión original sobre la peculiaridad de la filosofía mexicana en una historia descolonizada de la filosofía. La segunda labor consistió en construir, desde los cimientos, la disciplina profesional de la historia de la filosofía en México, tarea que requirió una serie de pasos escalonados: el trazado cronológico del campo de estudio, la recopilación de las fuentes primarias, la selección del canon de las obras principales dentro del corpus documental y, por

último, el diseño de categorías y conceptos específicos para interpretar esa historia. Estas tareas se realizaron en un par de décadas y estuvieron casi completas alrededor de 1960.

Sin embargo, el interés en el proyecto de historización de la filosofía mexicana comenzó a declinar a partir de entonces –no entro aquí en las causas de ese fenómeno–. La mayoría de los filósofos mexicanos se entregaron a otros estudios y la recién descubierta autoconciencia histórica de la filosofía mexicana se fue diluyendo. Hoy la filosofía mexicana está deshistorizada. Lo que quiero decir es que aunque nuestra filosofía siga estando historiada –a pesar de todos los obstáculos– ha perdido su sentido de historicidad.

La historia de la filosofía que se estudia metódicamente en nuestras facultades de humanidades es la mal llamada historia de la filosofía universal. Es con esa historia con la que, de vez en cuando, se dialoga desde nuestro presente. A la historia de la filosofía en México se la ha segregado en una estrecha casilla de los planes de estudios. Nadie se atreve a eliminar esa asignatura, fundada por Samuel Ramos en 1941, pero no son pocos los que quisieran hacerlo. Los recursos institucionales que se otorgan a estos estudios son muy escasos. Dedicarse a la historia de la filosofía mexicana en México es nadar contra la corriente. Resulta irónico que ahora quizá sea más fácil cultivarla fuera del país.

La deshistorización de la filosofía mexicana ha provocado un retroceso en el proyecto de construir una filosofía mexicana de altura. Lo que se ganó hace más de medio siglo ahora está casi perdido. ¿Qué hacer? No se pretende que todos los filósofos mexicanos se conviertan en especialistas en la historia de la filo-

sofía en México; lo que es menester, es que entiendan su filosofar dentro de una tradición de pensamiento propio. Mientras la filosofía mexicana no recupere su pasado no tendrá un horizonte de futuro y quedará encerrada en un presente reiterativo y frustrante. Así no llegará lejos y seguirá siendo dependiente de lo que otros piensen en otros lados. Dicho de manera cruda: en México también se maquila en el plano de las ideas –y no niego que algunos de sus productos sean de calidad.

En ocasiones se sostiene que la filosofía debe seguir el modelo de la investigación científica: no es preciso conocer la historia de la ciencia para practicarla. Esta analogía es equivocada y perniciosa. Para usar una frase afortunada de Leopoldo Zea, la filosofía es una disciplina que no puede saltar la barda de la historia.

La filosofía enajenada

Para Sócrates, la filosofía era una forma de vida virtuosa. No cobraba por enseñar. No escribía sus reflexiones. Lo único que lo motivaba era la búsqueda de la verdad.

El ateniense es el modelo más alto del filósofo. Sin embargo, nunca ha sido fácil dedicarse a la filosofía a la manera socrática. La frase latina "Primum vivere deinde philosophari" nos recuerda que no se puede filosofar con el estomago vacío.

Enfréntase el filósofo sin recursos propios al siguiente dilema: o trabaja para comer, pero deja de filosofar, o depende de alguien más para comer, pero corre el riesgo de perder su libertad de pensamiento. En no pocas ocasiones, los monarcas, sacerdotes y mecenas que le han dado el pan a los filósofos les han impuesto una orientación a su trabajo intelectual.

A principios del siglo XIX nacieron las universidades laicas modernas. Dentro de ellas, la filosofía, convertida en suprema disciplina académica, alcanzó su independencia de la corona, la iglesia y la aristocracia. La autonomía intelectual de la universidad dio a los filósofos un margen de libertad de pensamiento que antes resultaba imposible.

Sin embargo, el filósofo pasó de un amo a otro, aunque el segundo fuera mejor. El filósofo se convirtió en profesor, es decir, en empleado de una institución académica. Su libertad no es total. Tiene que cumplir con las reglas de la escuela en la que labora como prestador de servicios educativos. Por mejores que sean sus condiciones, no tiene la libertad socrática de filosofar cuando quiera y como quiera. Y, en el peor de los casos, no vive para hacer filosofía sino que hace filosofía para vivir.

No me quejo y pienso que ninguno de mis colegas debería hacerlo. Sin las instituciones académicas, la mayoría de nosotros no podría dedicarse a la filosofía de tiempo completo.

Sin embargo, considero que no es un acto de ingratitud reflexionar sobre la condición enajenada del trabajo filosófico –el concepto de enajenación, como se sabe, es de origen marxista, pero aquí lo uso de una manera más amplia–.

Además de su condición de asalariado, el filósofo se enfrenta a las siguientes circunstancias:

1. Para dar a conocer los frutos de su trabajo, el filósofo debe tratarlos como mercancías. Ofrecerlos en alguna editorial para que sean publicados, distribuidos y vendidos. El trabajo filosófico pasa de ser un servicio en la universidad a un producto en el mercado editorial. El pro-

blema es que la universidad le exige al profesor que publique sus investigaciones y, por lo mismo, que las mercantilice.

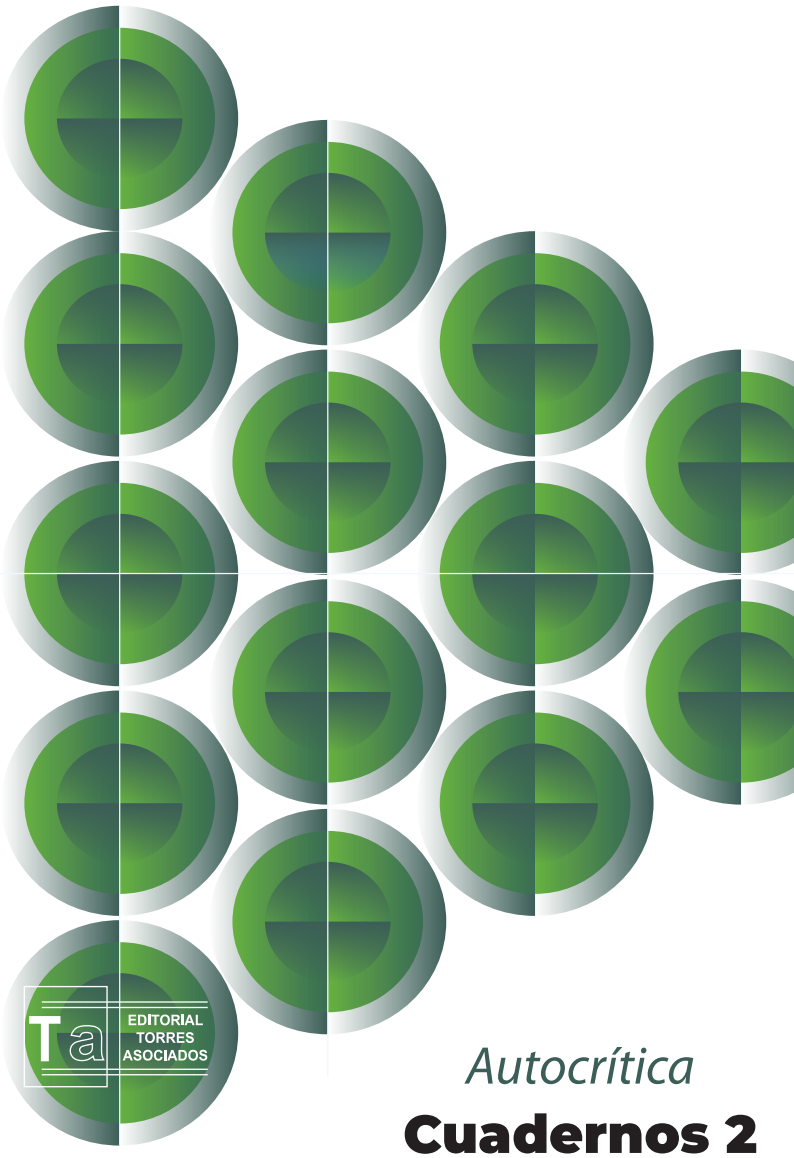
2. Hay agencias estatales –como el SNI en México– que aportan recursos adicionales a los académicos. El conjunto de su producción se pesa para colocarlo en una categoría a la que corresponde una remuneración. De esta manera, la obra de unos vale más que la de los otros en pesos constantes y sonantes. El trabajo filosófico se convierte así en otra suerte de mercancía adquirida por el Estado por medio de una licitación pública.
3. La enajenación del trabajo filosófico también se genera por la insistencia del sistema académico en considerar toda labor individual como parte de una tarea colectiva. El filósofo –por original que sea su pensamiento– es visto como un integrante más de un equipo de investigación institucional y, a fin de cuentas, de una gigantesca factoría invisible, la ciencia global.
4. En el siglo pasado, Emilio Uranga escribió un libro llamado *De quién es la filosofía*. La respuesta, hoy, es que la filosofía ya no es propiedad de sus creadores, sino de sus dueños: las universidades, los colegios, los organismo estatales e internacionales de financiación, las editoriales. Para que exista un producto intelectual tiene que ser aprobado, pagado, dictaminado, publicado, reseñado, comentado y criticado dentro de una enorme maquinaria en la que la búsqueda desinteresada de la verdad no es el único objetivo.

5. La condena de quien pretende hacer filosofía por fuera del sistema no es carecer de un sueldo, sino algo peor: que su trabajo no se considere filosofía genuina. La calidad del trabajo filosófico se identifica con el resultado de una evaluación. Nada que no forme parte del sistema tendrá los sellos de autenticidad y calidad que condicionan la respetabilidad filosófica.

No me quejo, repito, no me quejo, pero no puedo dejar de preguntarme si las cosas podrían ser distintas.

Incómoda reivindicación del tábano socrático

DONOVAN
ARTEAGA



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 2

Incómoda reivindicación del tábano socrático

Donovan Arteaga

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos 2

Primera edición: mayo 2026

© Donovan Arteaga
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

Donovan Arteaga[1]

A Josu y Carolus

A lo largo de su historia la filosofía ha hecho incontables ejercicios de autocrítica; tal parece que se trata de una actividad inexorable. Esto resulta totalmente coherente con la práctica de nuestra disciplina, pues si algo que la ha caracterizado ha sido el preguntar, entonces sería incongruente no empezar cuestionando la disciplina misma. Una posible vía de examen podría partir en dirección a dos puntos de interés: el primero, la relación de la filosofía con la verdad y, el segundo, el vínculo de la filosofía con la sociedad. Estas dos opciones son importantes dado que nos muestran el ámbito interno de la práctica filosófica, es decir, todo aquello referente al modo en que hacemos filosofía, así como el ámbito externo que da cuenta de la manera en la que buscamos llevar la filosofía a contextos donde no se practica, pero donde existe un potencial interés por ella, esto es, por cómo relacionamos la filosofía con el mundo que habitamos.[2] El ejercicio no es novedoso, pues ya fue planteado — aunque con propósitos distintos— por Platón en su Alegoría de la Caverna *(Repúbli-*

[1] Doctor en filosofía.

[2] Aquí es pertinente preguntarse ¿por qué es necesario llevar la filosofía a la sociedad? Una respuesta es la ineludible situación en la que todo ser humano se halla: la relación con los demás. Asumir este hecho es reconocer que toda actividad humana necesariamente se vincula con el mundo y, por ende, con las demás personas. Llevar a cabo una actividad sin pensar en las repercusiones que tendrá para los demás, genera un ambiente hostil y por lo tanto rayano, tarde o temprano, en lo inhabitable. La filosofía como actividad humana cumple con un rol social —sin necesidad de asignarle un valor moral—, de lo contrario esta no existiría.

ca, libro VII): la primera coordenada podemos verla en la identificación de las sombras y ecos proyectados, la posterior salida de la caverna y los derivados de esto; mientras que la segunda coordenada está presente en la decisión de regresar a la caverna para intentar liberar a los demás prisioneros.[3]

Desde que Pitágoras declinó el mote de "sabio" por el de "filósofo", se condenó a la filosofía a una búsqueda de la verdad, lo que se distingue de una mera acumulación de saber. La implicación directa de esto ha sido la generación de métodos que nos acerquen al conocimiento verdadero y, con ello, a la revisión constante de los avances que nos han aproximado a la verdad, es decir al inmarcesible diálogo. Esto no quiere decir que nuestro encuentro con ella esté garantizado, pues afirmar tal cosa nos conduciría a una cantidad mayúscula de problemas teóricos que incluso el mínimo intento por abordarlos se saldría por mucho de los límites de un texto de esta naturaleza.

Así, la historia de la filosofía ha sido, de cierta manera, una incesante interpretación de la realidad desde el concepto de "verdad". Sea que se entienda a esta como una adecuación de nuestro pensamiento o proposiciones con los hechos del mundo (*adeaquatio intellectus ad rem*), o como un sistema coherente de proposiciones, o como representaciones de las que emanan enunciados o creencias que repercuten en el

[3] Parte de las ideas que aquí se manejan han sido planteadas en contextos de diálogo y de magisterio a cargo del Dr. Josu Landa, por lo que no sólo reconozco que puede haber aquí vertidas consideraciones apuntadas por el propio Landa, sino que pongo de manifiesto que las reflexiones de este breve texto están orientadas por el camino filosófico que él me ha señalado.

terreno de la práctica, es decir, como aquello que funciona para la acción en el mundo, o como aquellas proposiciones que alcanzan un consenso en una comunidad... sean esas opciones y aquellas que han quedado no intencionalmente excluidas de este parcial listado, todas ellas han buscado ligar aquello que piensa y dice determinado sujeto con aquello que es el mundo o con la manera en la que aquel se desenvuelve en él. Es decir, se trata de un vínculo filosófico originario entre el humano y el mundo.

Esto es lo mismo que decir que todo intento por generar sabiduría implica necesariamente una relación con la verdad, ya sea para buscarla y divulgar los hallazgos, o para negar su existencia y constituir entonces como única verdad la que afirma que no existe posibilidad de otra verdad más que la de un enunciado como este. Por lo tanto, si la filosofía es etimológicamente "amor a la sabiduría", puede concluirse que esta está destinada a vincularse con la verdad, sea para afirmarla y buscarla incesantemente o para negarla.

En consonancia con esto, cuando los filósofos y filósofas exponen tal o cual teoría filosófica, pretenden acercarse a la verdad o por lo menos dar claridad sobre lo que propone, es decir, aproximarse a lo que esa filosofía *es*. Cuando los filósofos y filósofas escriben o hablan sobre determinado tema, también pretenden dar claridad a dicho fenómeno, entenderlo y aclarar el qué y el cómo de su manifestación. Sería absurdo creer que, contrario a esto, cuando desde la filosofía se escribe o se habla sobre cualquier asunto, se busca alejarse de él, se busca oscurecerlo.

Esto no quiere decir que la filosofía tenga el monopolio de la verdad, que sólo filósofos y filósofas seamos los únicos capaces de indicar qué es

verdadero y qué no, sino que dado que el preguntar, el idear métodos de aproximación a la verdad o a la claridad de determinado asunto, han sido actividades estrechamente relacionadas con la filosofía, uno esperaría que esta, a lo largo de su historia, haya aprendido cómo aproximarse a la verdad. Esto no siempre se traduce en el desarrollo de una teoría que aborde dicho tópico, pues, aunque esto no suceda, el filósofo aspira a ella, está en su búsqueda; y esto es parte esencial de su *éthos*.

Tal parece que hoy la filosofía mantiene bien aceitada la máquina examinadora, aquella que nos aproxima a la verdad y que la cuestiona: nuestros investigadores siguen profundizando tanto en la historia de la filosofía como en el estudio de nuestra realidad; es decir, pareciera que los filósofos hoy mantienen ese vínculo de nuestra potencia cognitiva y racional, y el análisis, con la indagación y la interpretación de la realidad. Por esto tenemos en nuestras instituciones académicas tesis, libros, artículos que abordan, en muchos casos, satisfactoriamente los problemas de la filosofía, del ser humano y su mundo. Pero ¿para qué toda la investigación que hacemos sobre determinado tema?, es decir, ¿cuál es el sentido de todo el trabajo académico que realizamos?

La generación de textos, para el filósofo profesional, se ha convertido en buena medida en un requisito que se tiene que cumplir, si quiere lograr una respetable carrera académica; si pretende ser tomado en cuenta para ofertas laborales, becas, o cualquier clase de aliciente económico, necesita contar con un sólido y extenso currículum. Muchas veces, al evaluar la trayectoria de cualquier filósofo, ya sea con fines de seguimiento académico o de asignación de plazas y estímulos económicos, la cantidad

de trabajo realizado (publicaciones, cursos, congresos, conferencias, etc.) suele anteponerse a la calidad. Esto es prácticamente lo mismo que decir que el aliciente para una mayor investigación y docencia filosófica, así como para una más amplia producción de escritura filosófica pareciera radicar en estas ganancias monetarias que esas actividades proporcionan, no en el compromiso existente entre el *éthos* filosófico y la verdad, no en el compartir nuestros hallazgos con las demás personas, para que pueda considerarse de una manera distinta nuestra realidad y, en el mejor de los casos, hasta transformarla desde el individuo —como ya se había planteado desde la antigüedad misma y como lo han mantenido una buena cantidad de filósofos y filósofas de nuestros días—. Es decir, pareciera que no se le da la debida importancia a la exhortación platónica de regresar a la caverna descrita en *República*, para buscar liberar a nuestros congéneres que no logran vislumbrar la luz de la verdad.[4]

Considerar esto así no implica una diatriba contra la academia, sino más bien el reconocimiento de dos cosas: 1) la gran valía del ejercicio académico filosófico, ya que sin él la presencia de la filosofía se encontraría, con mucha probabilidad, todavía más disminuida, pues la academia es el remanso de una tradición que ahí se ha establecido; y 2) que la filosofía no tiene por qué reducirse a este santuario constituido a lo largo de la historia: hay vida más allá de la academia; lo contrario a esto es

[4] Aquí quisiera recalcar que este juicio no es una generalización, sino la identificación de una práctica común que reduce la filosofía a la academia, esto es, el academicismo. Desde luego que hay también una buena cantidad de filósofos y filósofas que tienen currículos voluminosos y no por ello son academicistas, sino académicos.

lo que denominamos academicismo. Por ello es que, cuando se cuestiona el sentido de los textos académico-filosóficos, no se está diciendo que se dejen de escribir, pues ellos son parte de una comunidad y de una tradición que ha configurado una forma de vida profesional. Lo que se intenta decir es, más bien, que el no reconocimiento de este segundo punto sería tanto como —siguiendo la alegoría platónica— haber establecido una comunidad de personas que lograron salir de la caverna y, carentes del interés por regresar a ella, no intentan liberar a los demás cautivos. Con ello, estaría implicada la pretensión de ocultar y hasta de negar una parte constitutiva de la realidad, si consideramos por tal tanto la caverna como su ámbito exterior. Esto último sería anti-filosófico, pues resultaría una suerte de autoengaño en pro de la comodidad, una forma de elusión de problemas de nuestro entorno, en los cuales podríamos apuntalar diversas estrategias para buscar soluciones reales, esto es, transformar nuestra realidad, propósito que, como se sabe, Marx echó de menos, en medio de palabras un tanto injustas, en filósofos que lo precedieron en su tesis XI sobre Feuerbach.

Así, en un contexto en el que se le ha dicho “Adiós a la verdad” (Gianni Vattimo), donde hay una creciente tendencia a considerar toda verdad como relativa a las creencias y preferencias de determinada persona, donde en el ámbito de la política circulan declaraciones que de muy lejos son falsas y que pretenden pasar por verdades, tiempos aciagos donde la crisis en todos los niveles es evidente, en estas circunstancias, la filosofía tiene mucho que hacer en la sociedad, por ejemplo, empezar por promover una visión crítica hacia los hechos que nos lleve a adoptar una disposición activa que busque y

cuestione todo aquello que intenta ser pasado por verdadero, incluidas nuestras propias creencias. No es necesario que el público no filosófico esté enterado de todos y cada uno de los filósofos y filósofas que ha habido en la historia, sino que lo que compartamos con ellos tenga un sentido para su vida. No necesitamos que forzosamente la gente sepa de filosofía, sino que sea mordida por ese tábano socrático que resulta incómodo, pero necesario si queremos transformar nuestra realidad. Esto exige repensar y replantear el sentido de la divulgación filosófica imperante en nuestras redes sociales, que es hoy el principal canal para estos fines.

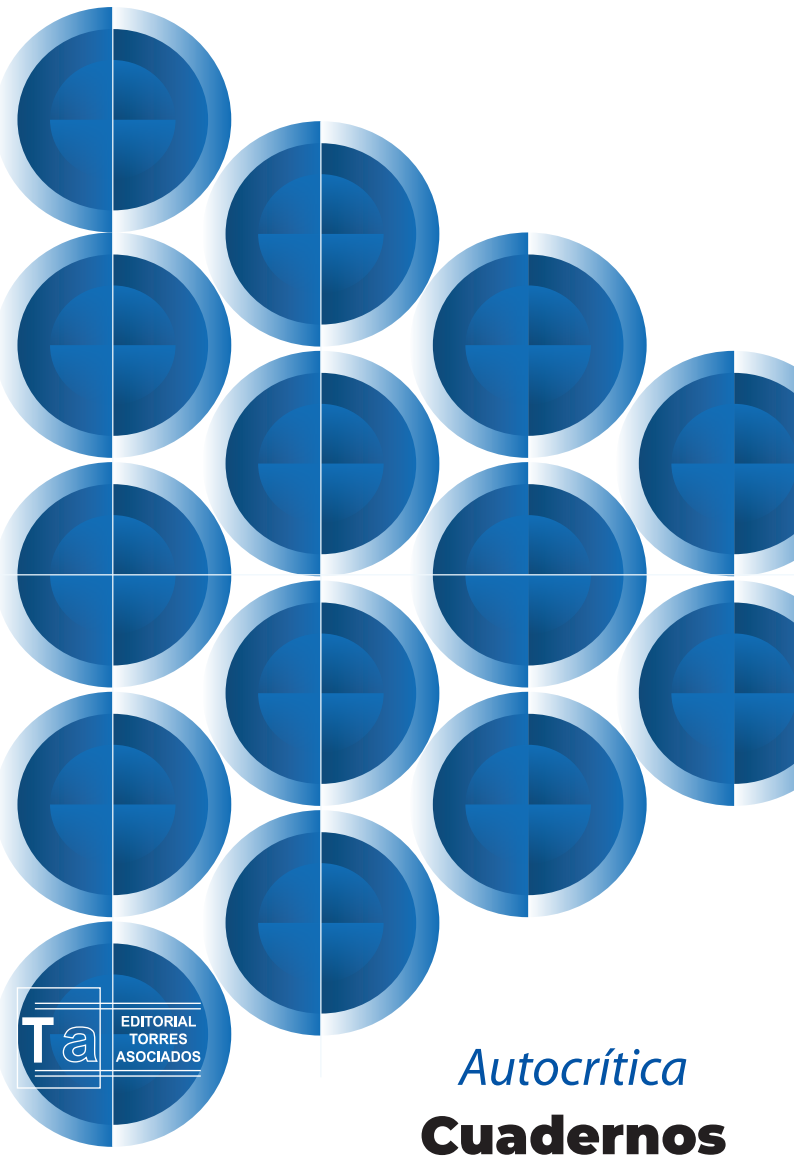
En contraste con lo dicho, el desinterés creciente por buscar y cuestionar la verdad, la tendencia a aceptar ideas no porque resulten acertadas y si es necesario molestas, sino por la cercanía emocional o comodidad que nos brindan, la indiferencia por el prójimo y el enaltecimiento del ego a partir de ciertas redes sociales que generan una dinámica de comunicación unidireccional, todo esto ha contribuido a la constitución de una especie de antídoto mediático contra la función "tabánica" de la filosofía; con ello, el academicismo ha contribuido a que la incomodidad de los análisis filosóficos críticos al *éthos* y a las prácticas políticas y sociales imperantes se mantenga contenida dentro de los muros de nuestras instituciones universitarias y, así, la filosofía deja de ser un importante revulsivo para una revolución del orden establecido desde la adecuada formación ética de cada individuo.

En suma, si aceptamos que la filosofía puede hoy contribuir a la desaceleración de la vertiginosa crisis en la que estamos cada vez más inmersos, entonces habría que empezar

por buscar formas más efectivas de llevar a la filosofía más allá de la academia, no sólo como un compendio de información verificada sobre lo que han dicho a lo largo de la historia los filósofos y filósofas —que esto también resulta importante, pero no entendido como una acumulación del saber; más bien como una invitación, un ejemplo de una disposición hacia el saber—, sino también como un ejercicio de crítica hacia nuestras prácticas en el mundo, como un factor de contagio de la disposición activa hacia la verdad y, con ello, la búsqueda de cambios sustanciales en nuestras formas de vida.

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

JOSÉ
ALFREDO
TORRES



EDITORIAL
TORRES
ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos

El filósofo burócrata o la filosofía insulsa

José Alfredo Torres

EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

Autocrítica
Cuadernos

José Alfredo Torres[1]

En las aulas se “profesionaliza”. Comenzaré por una obviedad. La manida “salida laboral” del filósofo, generalmente desemboca en clases dentro de alguna institución oficial (particularmente será el nivel medio superior un sitio recurrente; nivel que atiende a millones de adolescentes. Menos masificado; pero también, está el nivel superior). Además, sabemos cuáles ramas de la filosofía enseñará en la circunscripción de este o aquel plan de estudios –ética, lógica, etc. Reformas educativas van, reformas educativas vienen, y los filósofos amanecerán conductistas, “constructivistas, desarrollan competencias o son holísticos, pero su cultura docente, su sentido como profesores no se modifica.”[2] La primera apreciación en esta cita textual de Plá, se referiría a la indoctrinación del docente-filósofo mediante documentos o códigos inducidos por modelos pedagógicos; normal, si consideramos que el filósofo carece de una “formación educacional”: será un profesional, legitimado por un título, pero no, o un normalista, o un especialista en las lides de lo que se ha denominado la enseñanza y el aprendizaje. De ahí que vaya a ser muy receptivo de las directrices en relación a la “didáctica”; incluso veremos cómo, hasta los propios filósofos con antecedentes normalistas o estudios en pedagogía, se adaptarán a los dogmas flotando en el ambiente institucional.

A regañadientes, pero se supeditarán (consciente o inconscientemente) al contenido de la normatividad técnico-pedagógica. Si no fuera

[1] Doctor en Filosofía.

[2] Sebastian Plá. “Los profesores mexicanos en riesgo por la pandemia”, El universal, Suplemento *Confabulario*, domingo 17 de enero de 2021, p. 9

así, ¿de qué modo sobrevivirá un filósofo-docente; de qué modo, si la vigilancia y las sanciones administrativas estarán a la vuelta de la esquina, además de observar una carencia al interpretar el mundo educativo-formal, debido, como anotamos, a un aprendizaje antecedente y no especializado? Se hace necesaria una distinción: el profesor con un contrato temporal, abundante en nuestros días, deberá acatar, y quedar, en la red de los preceptos para la enseñanza de la filosofía, si no quisiera verse desempleado en el ciclo de contratación siguiente. Junto al anterior, estaría el de "tiempo completo", quien difícilmente dejará los privilegios de su plaza segura; a cambio, no protestará mayor cosa.

Una cuestión aparece de inmediato: ¿cuál es el sentido crítico transformador impreso a la filosofía en esas condiciones? Veamos: el segundo planteamiento de Plá ("su cultura docente, su sentido como profesores, no se modifica"), también es cierto: el filósofo se burocratiza; una y otra vez, atenderá la diagramación temática, diseñada por "expertos" incrustados en las instituciones. Mantiene en un cajón, algunas herramientas llamadas "criterios de evaluación" y reitera, sin tapujos, su talante de autoridad en la más pura tradición magisterial, incluso porque las cosas no podrían ser diferentes ante grupos estudiantiles multitudinarios. Por eso afirma Edward W. Said, siguiendo a Gramsci: un tipo de intelectuales "está constituido por intelectuales tradicionales, tales como profesores, sacerdotes y administradores, los cuales llevan aproximadamente haciendo las mismas cosas de generación en generación".[3] Dos reforzamientos a la que llamaremos *cultura de la inmovilidad* han tenido lugar: 1) la aparición –con una fuerza extraordinaria– de la edu-

[3] W. Said, Edwars. *Representaciones del intelectual*, DEBATE, 2010, pp. 23-24

cación *on line,* a distancia o algorítmica. El docente filósofo, solo ante la pantalla de su computadora, recibe instrucción tras instrucción para operar el mecanismo (informático), ¿con qué fin?, simplemente, sacar adelante el cumplimiento del currículum. No tiene otra opción, pues, a distancia también, una burocracia "electrónica" vigilará que puntualmente envíe informes y evidencias de su labor. Maquinaria sofisticada de apuntalamiento de la voluntad, el aparato computacional, se ha convertido en una extensión de la escuela controladora.

2) La extrapolación de la conducta, manipulada por códigos escolarizados, también surge en variantes del modelo asignado al profesor conservador, el orquestador, el evaluador casi incontrovertible, responsable de la clase unidimensional, no pluridimensional. Las variantes son la conferencia magistral, cursos veraniegos de entrenamiento didáctico, diplomados (espacios minicurriculares), congresos donde asisten los poseedores del saber o el estado del arte; todo lo cual, delimita el quehacer del filósofo al régimen simbólico que tiene la última palabra en la educación. Es un fomento a la *cultura de la inmovilidad*, cuya prueba fehaciente será la manutención del estado de cosas: todo seguirá igual aparentando estar cambiando.

Una consecuencia letal debe reconocerse: la filosofía se ha desarraigado de la vida, se ha burocratizado con objeto de conseguir los fines corporativos de la política estatal. El poder la ha encerrado en formatos de enseñanza, digeridos una y otra vez como el metabolismo de un rumiante, dentro y fuera de la escuela. La sociedad, por ello, ignora de modo efectivo a la filosofía, por insulsa, alejada de la necesidad de respuestas urgentes a las crisis existenciales, por navegar en el espacio fuera de

la Tierra; y la rebeldía social, la apartó como una reliquia o un libro carcomido por el polvo. ¿Dónde está la filosofía, ejemplificando una sabiduría orientadora? Tal vez sea inútil, siquiera hacer la pregunta. Por ejemplo, en el tsunami tan poderoso, provocado por la pandemia COVID-19, la representación, o los representantes de la filosofía profesional, de un modo patente, no han estado jugando ningún rol visible en el trazo de alguna solución. Continuaron cómodamente instalados en el mundo virtual, dando clases, conferencias, difundiendo publicaciones electrónicas a pasto, coloquios y congresos en el mismo tenor; como para dejar asentado estar ahí, a través de, como dice Said, hacer aproximadamente lo mismo de generación en generación. Se trata de un marco social e histórico, productor de una "relación de los intelectuales con determinadas instituciones (universidad, Iglesia, gremio profesional) y con las potencias mundiales, que en nuestro tiempo han controlado a la intelectualidad hasta un grado extraordinario."[4]

El intelectual-filósofo-docente pareciera estar bajo el influjo de un mito aportado por Platón en *La República*: le asigna Platón el papel de rey-filósofo, el talentoso, el capaz de aprehender las formas sublimes de la verdad y la belleza; no el artesano, tampoco el guerrero, ni el poeta; sólo al filósofo le corresponde ese privilegio; por ende, deberá asignársele la cúspide dentro de la arquitectura social y política, pues él conducirá al pueblo por las avenidas de una comunidad utópica, justa y equilibrada. El filósofo sería, dentro de la utopía platónica, el mejor dotado para llegar al conocimiento en medio de lo confuso y lo movible (para obtener el pedestal, por supuesto, habrá de prepararse mediante el uso refinado

[4] *Ib*., p. 17

del intelecto y la contemplación). En resumen: deberá discernir, especular; los demás, dejarse guiar hacia el fin excelso del Bien, la Verdad y la Belleza. La directriz filosófica, entonces, conservará preeminencia gracias a su ejemplo de objetividad desprejuiciada y argumentación brillante. Actualmente, ese mito hace que el filósofo, o el docente filósofo, duerma el sueño de los justos. Tal ensoñación sirve muy bien al poder establecido, que le ha deparado (a la filosofía) existir en reservaciones como la escuela oficial o la academia virtual; ahí, todo es pensamiento, como el Sócrates de Aristófanes en *Las nubes*.

Cuando Said deplora que se haya logrado controlar "a la intelectualidad de un modo extraordinario", ha querido decir también: se la ha despojado de todo poder frente al poder. En México, han tenido lugar dos acontecimientos extraordinarios, de advertencia, de premonición: el primero, en 1929, con la postulación del filósofo José Vasconcelos como candidato a la presidencia de la República por el *Partido Antireeleccionista*. El aparato oficial, el coloso estatal, representado en el *Partido Nacional Revolucionario*, lo relegó, boicoteando al movimiento vasconcelista hacia la postración: la crítica abierta del candidato, representativo de la intelectualidad, hacia el generalato en boga, despertó la ira y la animadversión de la cúpula. Ya antes, Vasconcelos se enemistó con Álvaro Obregón, otrora su protector; le pusieron piedras en el camino cuando quiso alcanzar la gubernatura del Estado de Oaxaca, y finalmente, partió al exilio. La institucionalidad posrevolucionaria, después del "capítulo Vasconcelos", ya no otorgó ninguna confianza a los intelectuales, a los críticos en ciernes, a los enemigos potenciales, sino a los partidarios del poder institucional.

Más tarde, el segundo recordatorio trágico de quién manda (es decir, el Estado caudillista), fue la aniquilación violenta del movimiento estudiantil del 68. La exigencia de suprimir formas autoritarias en el ejercicio de la política, o atavismos machistas, prejuicios eclesiásticos como la represión sexual o la familia feliz, como sabemos, resultó severamente aplastada y dejó muy en claro el mensaje: el poder no se comparte, y menos con los intelectuales. Desde entonces, por mero instinto de conservación, la intelectualidad mexicana (incluyendo al filósofo en sus distintas modalidades) lo entendió. Ha transcurrido en su quehacer "profesional", temerosa, cuidando las formas para no irritar la piel del potentado. La venerable filosofía, crítica por antonomasia en la tradición occidental, perdió su virginal aureola, convirtiéndose en servidora fiel. ¿Qué hacer?

Edward Said propone al intelectual, docente o no, alcanzar independencia (la suficiente para no caer fulminado por el poder acechante). El problema es que no señala caminos, quizá porque no hay ninguno definido de antemano. Explorar allende los cánones establecidos le correspondería, pues, al filósofo burocratizado, domeñado, si verdaderamente quisiera recuperar la filosofía vital en llanuras extensas como la ética, la política y la educación. Algo aún lejano, pues, prácticamente, ninguno está dispuesto a dejar canonjías aparentes en la *cultura de la inmovilidad*. Omitir el atreverse, seguirá conduciendo al ninguneo, puesto que, ¿la microfísica del poder escuchará a quien no lo tiene?